LA ANTROPOLOGÍA EN SU LUGAR

Gloria Artís
Coordinadora

COLECCIÓN TEXTOS BÁSICOS Y MANUALES

LA ANTROPOLOGÍA EN SU LUGAR

Textos Básicos y Manuales

La antropología en su lugar

Gloria Artís
Coordinadora

Serie Antropología

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Primera edición: 2004

D.R. © **Instituto Nacional de Antropología e Historia**
Córdoba 45, col. Roma, 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN : 978-607-484-567-9

Impreso y hecho en México

Índice

Presentación

Con frecuencia la antropología resulta tan ajena como extraña para aquellos que no se dedican a ella. Y no se diga la impresión que causan los antropólogos... Hay seguramente motivos para ello. Una profesión que exige, para su desarrollo, estudiar los hechos donde éstos han tenido o tienen lugar, analizar la realidad donde ésta se ha manifestado o se manifiesta, da lugar a que los profesionales que se dedican a ella adquieran peculiares formas de ser y comportarse. Las largas temporadas de trabajo de campo en las más diversas localidades o comunidades hacen a menudo del antropólogo, de la antropóloga personajes singulares. Esto se expresa en una vestimenta poco convencional, pero eso es lo de menos. Más interesante es que el contacto con otras culturas, presentes y pretéritas, con otros modos de vivir, con un mundo que les es de alguna suerte extraño y en el que permanecen mucho tiempo para conocerlo, para analizarlo, los convierte en hombres y mujeres con enorme capacidad para respetar al otro, a los otros. A fuerza de conocerlos no sólo surge una relación de profundo respeto, sino también afectuosa. La interlocución con restos óseos, con vestigios arqueológicos, con documentos, con indígenas, con campesinos y campesinas, con obreros y obreras, con niños y niñas, con juegos, con rituales, con fiestas, con paisajes, con lenguas y lenguajes no sólo es el sustento del conocimiento antropológico: interlocución es la palabra. De todo esto y mucho más deviene la singularidad de la profesión y de quienes la ejercen. Nunca como para la

antropología adquiere especial sentido la célebre y vieja frase terenciana: "Soy hombre y nada de lo que es humano me resulta ajeno".

La antropología es la ciencia que da cuenta de la diversidad humana y cultural. Se dice rápido, pero su complejidad es tan enorme como lo es su objeto general de estudio: el hombre en todas sus manifestaciones sociales, culturales y biológicas, tanto en el pasado como en el presente. Se trata de una ciencia integral e integradora. Esta concepción es particularmente propia de la larga y rica tradición antropológica mexicana, si bien todavía es común que la antropología se conciba exclusivamente como arqueología, cuando ésta es sólo una de sus especialidades, tan importante como las demás.

Como una contribución al entendimiento de qué es eso que se llama antropología, de la importancia que ésta tiene en el marco de las ciencias sociales y humanas y del significado y alcance de nuestro quehacer como investigadores de manera breve y sencilla Millán, González, Valle, Lewin, Lizarraga y Pérez Campa nos dan su propia versión, rica y documentada, de las diversas especialidades que le dan cuerpo; a saber, la etnología, la antropología social, la etnohistoria, la lingüística, la antropología física y la arqueología. La antropología es entonces un gran nudo que aquí se dasata, en primera instancia, en sus diversas especialidades. Cada una de ellas, a su vez, es otro intrincado nudo que hay que ir desatando, para hablar, por ejemplo, de la antropología simbólica, la etnografía, la semiótica, la antropología urbana, la antropología política, la etnomusicología, la etnohistoria de documentos pictográficos, la sociolingüística, la neurolingüística, la morfología, la osteología, la somatología, la antropología del comportamiento, la arqueología prehispánica, la arqueología industrial, la arqueología histórica... en fin, todas las líneas de investigación que han hecho de nuestra ciencia una aventura interminable y apasionante. A algunas de ellas se hace referencia aquí, aunque su especificidad y desarrollo serán motivo de otra obra.

Una primera versión de los artículos que se presentan en este libro apareció en el suplemento número 16 del *Diario de Campo*, publicado en el mes de noviembre de 2001 con el

título *¡Antropología!, ¿y eso qué es?* Muy bienvenido fue tal suplemento. Múltiples ejemplares nos fueron solicitados por parte de diferentes instituciones, en la mayoría de los casos como material de enseñanza para alumnos de antropología, pero también para alumnos que cursaban otras carreras e, incluso, la preparatoria. Especialistas en publicación de obras de divulgación consideraron, por otra parte, que sería sumamente conveniente que este material se convirtiera en un libro, accesible para el público en general. De esta manera, cada uno de los autores revisó su artículo inicial, lo amplió y lo adecuó, de acuerdo con algunos lineamientos generales preestablecidos. Todos ellos conservaron en sus textos la frescura y la mirada joven, por imaginativa, que los caracterizó originalmente. Aquí se encuentra el resultado.

Gloria Artís*

* La maestra Gloria Artís es profesora e investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), y actualmente es coordinadora nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

La etnología: una ciencia de la diversidad cultural

Saúl Millán*

Hace algunas décadas, Clifford Geertz hizo notar que la trayectoria de la antropología no se ha caracterizado tanto por un consenso sobre sus objetos de estudio como por un continuo refinamiento del debate. Si esta trayectoria se ha desplazado sobre un campo sumamente vasto de disciplinas, que van de la historia a la arqueología y de la lingüística a la sociología, el debate que la acompaña ha terminado por trazar fronteras conceptuales entre ciencias que antes estuvieron emparentadas y que hoy sólo conservan un aire de familia. El resultado es un nuevo mapa del pensamiento social donde cada disciplina reconoce los vínculos que la unen con una genealogía, pero está a su vez dispuesta a distinguir los linderos que le otorgan sentido e identidad a fin de solventar las ambigüedades que caracterizan a ese continente llamado antropología. Históricamente, en efecto, el término "antropología" ha estado caracterizado por dos concepciones distintas que aluden, por un lado, a esa parte de la filosofía que trata de interpretar el fenómeno humano en general y, por otro, al conjunto de investigaciones que reciben el nombre de etnología y que se refieren a la observación de las culturas ajenas al mundo occidental. Ambas definiciones son, sin embargo, suficientemente extensas para cubrir una gama de significados muy

* El doctor Saúl Millán es profesor e investigador del posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

amplia, al grado de que unos entienden por etnología lo que otros interpretan por antropología social, señalando que entre ambas disciplinas sólo existe una barrera de cristal.

Sin embargo, más allá de una concepción histórica que distingue tan sólo dos tradiciones nacionales, llamando "etnología" a aquello que los británicos identifican como "antropología social", es posible observar diferencias de fondo que no se limitan a sus designaciones. Estas diferencias, que son a un tiempo sutiles y complejas, expresan una tensión original que ha estado presente a lo largo de un siglo de reflexión antropológica y que consiste en saber si la antropología es una variante de la sociología o de la semiología, en el sentido que Ferdinand de Saussure daba a este término para anunciar una ciencia general de los signos en el seno de la vida social. Mientras la primera postura concibe a la antropología como una ciencia de la sociedad y la cultura que busca poner en orden los hechos observados, como sostenía Radcliff-Brown, la segunda argumenta que la antropología no es una ciencia en busca de hechos sino de significaciones. De ahí que la primera tienda a privilegiar la dimensión social de los fenómenos que estudia, mientras la segunda se interrogue esencialmente sobre su dimensión simbólica. La pregunta no va en este caso dirigida hacia el papel que desempeña un mito o un ritual en los mecanismos de la reproducción social, sino hacia el sentido que se desprende de tal narración mítica o de tal ejecución ritual. Como observaba Lévi-Strauss hace más de treinta años: "no se trata aquí de hechos, sino de significaciones" (1968a: 35).

La distancia entre una disciplina que se interroga sobre los mecanismos de la reproducción social y otra que se pregunta sobre el significado de los hechos sociales ha terminado por establecer fronteras que son a un tiempo políticas y conceptuales. Si las primeras distinguen a la tradición británica de la tradición francesa, las segundas atribuyen vocaciones distintas a la etnología y a la antropología social. De hecho, cuando Lévi-Strauss inaugura la cátedra de antropología social en el Colegio de Francia, arguye que nadie ha estado más cerca de definir esta disciplina que Ferdinand de Saussure en el mo-

mento de sentar las bases para una nueva ciencia llamada semiología. Mediante esta analogía, el etnólogo francés se deslinda de los atributos que Radcliff-Brown concedía a la antropología social y destina el ejercicio de la etnología a ese "dominio de la semiología que la lingüística no reivindica ya para sí" (Lévi-Strauss, 1968b: 17). Los antiguos sistemas de parentesco que la antropología británica había examinado bajo la óptica de la sociología pasan a ser entonces "sistemas de signos" que la etnología reivindica a nombre de la semiología. De ahí que la nueva disciplina antropológica que habrá de recibir el nombre de *etnología* deba más a la lingüística de Saussure que a la sociología de Durkheim, cuya obra había sido la principal fuente de inspiración para la versión británica de la antropología social.

Definida como un ejercicio que se acerca más a la semiología que a la sociología, la etnología concibe a los grupos humanos en referencia a su diversidad y concede a ésta una función esencialmente significativa. La variación se presenta en este caso como un elemento importante de la significación que el etnólogo procede a tratar como si fuera un lenguaje, es decir, un sistema de signos donde sólo existen diferencias significativas, según la clásica definición de Saussure. En este sentido, se entiende que un sistema de parentesco o una determinada tecnología agrícola puedan conformarse como un sistema de signos, en virtud de que ambos aspectos constituyen variaciones culturales con relación a esos mecanismos que una sociedad diferente emplearía para los mismos fines. La diversidad con que unos y otros se presentan a lo largo del tiempo y del espacio no sólo autoriza a la etnología a examinar las diferencias ahí donde otras disciplinas se interesan por las semejanzas, sino también otorga sentido a una noción que, bajo el nombre genérico de *cultura*, se erige como un objeto privilegiado de su reflexión.

Un etnólogo puede, en efecto, estudiar la economía o la demografía de una sociedad basándose en la revisión estadística de datos descriptivos. Sin embargo, para que su trabajo sea realmente etnológico, es necesario que considere a la economía o a la demografía en su relación con la cultura (Sperber,

1981: 87). Este pequeño ingrediente tiene enormes repercusiones a la hora de trazar una frontera entre el campo de la etnología y los estudios económicos o demográficos, pero también permite distinguir las preguntas que cada disciplina formula frente al mismo objeto de estudio. Así, mientras el demógrafo o el economista se interrogan sobre las causas que promueven un incremento de la población o un viraje en las relaciones productivas, el etnólogo percibe en esas variaciones el motivo de una representación que involucra las ideas de los participantes, argumentado que un acontecimiento es una relación entre algo que pasa y una pauta de significación que le es subyacente. Mediante este procedimiento, la etnología convierte a la producción o al crecimiento demográfico en un hecho cultural, en un fenómeno que entraña significados cuyo sentido no es ajeno al de otros hechos culturales. De ahí que una misa, una elección política o un partido de futbol sean concebidos como acontecimientos culturales, en la medida en que unos y otros conllevan un conjunto de creencias, ideas y representaciones que, desde el punto de vista de la etnología, son esenciales para comprender la naturaleza del fenómeno.

Si los hechos culturales son ante todo representaciones, en el sentido que se otorga a una danza o a un ritual como medios que expresan algo distinto de sus propias ejecuciones, la cultura se presenta para la etnología como una forma de lenguaje que tiene a su vez una función comunicativa. Desde esta perspectiva, lo que otras disciplinas perciben como transacciones económicas se interpretan como actos de comunicación que no sólo expresan la pertenencia de los actores a un mismo sistema social, sino también los principios de jerarquía o igualdad que están inmersos en esas transacciones. Como ha señalado Edmund Leach: si alguien me devuelve un regalo con un equivalente exacto, un vaso de cerveza a cambio de un vaso de cerveza, una tarjeta de felicitación a cambio de una tarjeta de felicitación, la conducta implicada expresa en este caso igualdad de estatus. "Pero si la reciprocidad implica dones diferentes en especie –doy el esfuerzo del trabajo, me dan un salario–, la conducta expresa desigualdad de estatus"

(Leach, 1978: 9). La dimensión expresiva de las relaciones sociales es, sin embargo, algo más que un significado implícito en la transacción, ya que toda relación social contiene un campo de representaciones que es parte de su contenido y que constituye además una de las condiciones de su formación. El significado de los hechos sociales no es por lo tanto un dato agregado que el etnólogo infiere a partir de su observación, sino una parte constitutiva que hace posible las relaciones sociales. De ahí que, a diferencia de la sociología de Durkheim, la etnología no se empeñe tanto en descifrar el carácter social de los símbolos como la naturaleza simbólica de la vida social, según la célebre fórmula de Claude Lévi-Strauss.

Al interrogarse sobre el significado de los hechos sociales, la etnología pasa a ser una forma novedosa de traducción entre culturas y lenguajes dispares. Aunque no existe un acuerdo explícito sobre los términos en que esta traducción se realiza, la mayoría de las posiciones parecen coincidir en que esta labor consiste en establecer una equivalencia de significados entre una conducta ajena y una conducta propia, de tal manera que las costumbres de una cultura extraña adquieren un sentido familiar para el repertorio de nuestra propia cultura. Algunos pueblos australianos, por ejemplo, acostumbran llevar un bastón o una piedra que es tratada como si encarnara el alma del individuo. Si el bastón o la piedra se pierde, el individuo procede a pintarse como se pinta a los muertos durante los rituales fúnebres. Esta práctica, como observa Peter Winch, deja de parecernos absurda y sin sentido cuando consideramos que en nuestra sociedad un enamorado puede llevar un retrato o un mechón del cabello de su amada, y que tanto el retrato como el mechón pueden simbolizar para él su relación amorosa. El hecho de que el enamorado se sienta culpable y solicite el perdón de la mujer en el momento en que el mechón o el retrato se extravían, no sólo establece un paralelismo con la práctica del aborigen australiano cuando "pierde su alma" (Winch, 1994: 83), sino también vuelve equiparables los significados de dos conductas aparentemente extrañas. La traducción etnológica se convierte en este caso en un puente conceptual que vuelve inteligible el sentido oculto en el bas-

tón o en la piedra, que de esta manera aparecen como los significantes de determinados significados.

La traducción que ejerce la etnología sobre diversos comportamientos culturales hace que la significación se vuelva un asunto teóricamente relevante. Pero ¿qué significa "significar"? Las respuestas son aquí mucho menos homogéneas de lo que podría esperarse. Mientras algunos autores argumentan que la significación es ante todo la traducción de un código a otro código (Lévi-Strauss, 1968a), otros asumen que es siempre el resultado de un ejercicio interpretativo (Geertz, 1987). Si la primera postura arguye que las significaciones culturales se producen mediante una conexión sistemática de los símbolos y conllevan por lo tanto operaciones similares a las del lenguaje articulado, la segunda estima que el campo del simbolismo debe limitarse a ese terreno donde la expresión lingüística se presta, por su doble sentido o sus sentidos múltiples, a un trabajo de interpretación (Ricoeur, 1970: 19). En el primer caso, el análisis procede a examinar un conjunto de oposiciones pertinentes que se obtienen mediante el registro etnográfico, de tal manera que si una cultura identifica al norte y al sur como una diferencia equivalente entre lo masculino y lo femenino, estas oposiciones pueden a su vez aplicarse a las diferencias entre lo alto y lo bajo, el cielo y la tierra y lo frío y lo caliente. La significación se obtiene entonces mediante un *sistema de diferencias* que expresan la forma en que una cultura clasifica los elementos del universo y organiza su experiencia social con esas clasificaciones. Cada elemento se convierte en un vehículo de la significación, pero sólo en la medida en que se articula con otros elementos bajo la forma de una estructura. Desde esta perspectiva, las reglas de articulación que rigen a esta estructura son susceptibles de explicarse lógicamente y pueden, por lo tanto, transformar a los datos etnográficos en los materiales básicos de una ciencia de la cultura capaz de examinar el comportamiento de los símbolos en el seno de la vida social.

Dan Sperber ha observado que, en una etnología concebida de esta manera, la cuestión fundamental no es tanto qué significan los símbolos, sino cómo logran los símbolos produ-

cir una significación (Sperber, 1987). La pregunta va en este caso más dirigida hacia la lógica de la conexión de los símbolos que hacia aquello que los símbolos expresan en un determinado contexto cultural. Mientras los estructuralistas argumentan que no hay significación posible sin la existencia de una gramática, otras opiniones lamentan que el análisis etnológico privilegie la sintaxis en detrimento de la semántica. En su opinión, el problema no sólo estriba en saber que el sur y el norte pueden ser oposiciones pertinentes para expresar lo femenino y lo masculino, sino en advertir que las nociones de feminidad y masculinidad pueden tener significados diferentes en contextos culturales divergentes. El sentido que una cultura atribuye a sus palabras y a sus actos no se obtiene en este caso mediante un sistema de oposiciones que omiten el punto de vista del nativo, sino mediante lo que Clifford Geertz ha llamado una "descripción densa" para referirse a esa descripción etnográfica en la cual, gracias a una cuidadosa atención al detalle y al contexto, se produce una integración entre la descripción y la interpretación (Geertz, 1987). El ejemplo más célebre es la descripción de un hombre que guiña un ojo para expresar algo con ese gesto. Dependiendo de la óptica, el acto puede describirse simultáneamente como un tic, una burla o una insinuación. Lo que hace diferente a una descripción superficial de una descripción densa es que la primera sólo percibe la contracción del ojo, mientras la segunda interpreta el sentido de la burla o de la insinuación en la trama de significaciones que la hacen posible. El ejercicio interpretativo se presenta en este caso como algo que media entre lo percibido y un bagaje de la memoria, donde el sujeto que interpreta es tan importante como el objeto de la interpretación.

Sin señalarlo explícitamente, la perspectiva de Geertz recupera la tradición etnológica de Franz Boas, quien había señalado anteriormente que cualquier resultado de la interpretación simbólica es subjetivo, ya que se ejecuta según el criterio y los conceptos que elige el intérprete. A diferencia de Boas, sin embargo, Geertz desconfía de los datos etnográficos como medios para construir una ciencia antropológica, argumentando que los "hechos" que el etnógrafo recoge sobre el terreno

son también interpretaciones de segundo orden, es decir, "interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan o sienten" (1987: 23). En este sentido, los datos etnográficos difieren esencialmente de los que la biología o la física emplean para constituirse en una actividad científica. De ahí que la comprensión de un hecho cultural no se exprese mediante leyes como la Boyle o mediante fuerzas como la de Volta, sino por medio de construcciones discursivas como las que emplean Weber o Freud para descifrar el universo de significados en el que viven los calvinistas o los paranoicos (Geertz, 1994: 34).

Las nuevas aproximaciones parecen en efecto minar las antiguas certezas que albergaban los proyectos científicos de la etnología, cuyo método se ha enfrentado con la dificultad de que es imposible describir un fenómeno cultural sin tomar en consideración las ideas de los participantes. El problema inicia, como advierte Sperber, cuando se considera que las ideas no pueden ser ni descritas ni observadas, sino tan sólo comprendidas e interpretadas (Sperber, 1981). Pero si la observación etnográfica se torna una herramienta insuficiente para comprender las ideas y representaciones que dan sentido a un fenómeno cultural, ¿cuáles son los métodos que permiten identificar una representación que no existe en el repertorio de nuestra propia cultura? David Schneider sugiere que las palabras son la principal vía de acceso para identificar las "construcciones culturales" (sabemos, por ejemplo, que la noción de *espíritu* es una construcción cultural porque tiene un nombre y ese nombre conlleva un significado). Pero las palabras advierte, tienen una característica fundamental que es necesario considerar: nunca encierran un significado singular, excepto en un número limitado de circunstancias. De ahí que la labor de la etnografía consista en determinar qué significados sobrevienen en determinadas circunstancias y en qué forma "los diferentes significados de la palabra se conectan entre sí" (Schneider, 1968: 4).

Un ejemplo etnográfico permite ilustrar mejor este punto. Los huaves de San Mateo del Mar designan con el nombre de *nichech* a ese elemento del sistema ceremonial que no-

sotros denominaríamos "ofrenda". Se llama por lo tanto *nichech* a la ofrenda que el mayordomo deposita sobre el altar durante el transcurso de una festividad, así como a las velas y a las flores que el alcalde deposita a la orilla del mar en el momento de solicitar la lluvia. Hasta aquí nos encontramos en los márgenes de significación que la literatura antropológica atribuye a la noción de "ofrenda", en el sentido de un don que se confiere a la divinidad. Pero, entre los huaves, la palabra aparece también asociada a la última de las ceremonias mortuorias que cierra el ciclo de los ritos fúnebres, llamada *ajtep nichech*, así como a las estrellas que aparecen en el poniente durante el ocaso, conocidas también como *nichech.* En estas situaciones la palabra adquiere connotaciones que ya no se ajustan a la noción antropológica de ofrenda, y que se encuentran a su vez relacionadas con las representaciones sobre la muerte y el firmamento.

Acceder a este campo de significados es una tarea compleja que implica considerar tanto las exégesis de los huaves como las categorías lingüísticas que se ponen en juego para representar las ofrendas, la muerte o las estrellas. La lengua vernácula ofrece en este caso una vía de acceso a un conjunto de diferencias significativas que difícilmente podrían ser identificadas en un lenguaje ajeno al de la cultura que se pretende examinar. Pero la traducción de la lengua vernácula no es suficiente, porque es sólo en el universo del discurso donde estas construcciones culturales adquieren una dimensión simbólica. Ya se trate de las ofrendas como figuras del cielo o de la muerte, esos símbolos no se inscriben en el lenguaje como fisonomías directamente perceptibles, sino como significados culturalmente construidos. La tarea interpretativa no consiste en afirmar que la palabra *nichech* significa "ofrenda", sino en reconstruir el conjunto de asociaciones que la expresión evoca cuando es empleada en una mayordomía o en un rito fúnebre. El etnógrafo sabe que la expresión tiene una función simbólica porque quiere decir otra cosa de lo que realmente dice, y es este doble sentido el que se convierte en el objeto de la interpretación. Interpretar el simbolismo de una cultura no equivale por lo tanto a descifrar el significado

de un significante que puede observarse en el diccionario, sino a comprender el sentido latente que se oculta bajo el sentido manifiesto.

Las reservas que diferentes antropólogos contemporáneos mantienen hacia los datos etnográficos provienen de una tendencia a reducir el universo particular de los significados a fórmulas generales y ambivalentes. Los nuer, por ejemplo, emplean dos términos distintos para designar el acto de matar un animal y varias frases y palabras para nombrar las ceremonias que culminan la matanza. Al traducir todos estos actos bajo el término de "sacrificio", como lo hace Evans-Pritchard, el etnógrafo se exime con demasiada facilidad del significado que los actores atribuyen a sus propios actos, al tiempo que engloba bajo un solo término distintos fenómenos que sólo tienen un parecido familiar. Abusando de un vocabulario técnico que sólo existe en el diccionario de nuestra propia disciplina, los etnólogos llamamos "sacrificio" a algo que se parece a otros actos descritos por la literatura etnográfica (Sperber, 1981). En este sentido general, el sacrificio azteca no difiere en esencia del sacrificio nuer, a pesar de que unos y otros puedan otorgarle un sentido divergente a sus acciones colectivas. Es posible que mediante este procedimiento la antropología acceda a explicaciones generales, pero también lo es que pierda una valiosa comprensión de los fenómenos culturales que trata de volver inteligibles. La posibilidad de construir una teoría general del sacrificio implica que en ella estén considerados tanto el sacrificio nuer como el sacrificio azteca, pero en cada uno de estos casos la palabra sacrificio tiene un sentido distinto que exige una descripción más densa. Esta variación del sentido no sólo obliga a examinar el sacrificio en términos nativos, sino también a renunciar a "todo esquema universal del sacrificio", como proponía Luc de Heusch en 1985.

Por estas razones a muchos etnólogos nos sorprende la soltura con que arqueólogos e historiadores formulan la interpretación de sus datos, extrapolando categorías generales a contextos y culturas singulares. Se habla, en efecto, de ritos de sacrificio, tabúes religiosos, dioses acuáticos y linajes ances-

trales sin considerar que las nociones de sacrificio, divinidad y parentesco pueden presentar variaciones significativas con respecto a nuestro propio repertorio analítico. Conscientes de esta dificultad, los nuevos historiadores recurren cada vez más a un procedimiento que es típicamente etnográfico y que consiste en descifrar significados ocultos en hechos y conductas que aparentemente no tienen ningún sentido. Esta nueva lectura del pasado se obtiene mediante una descripción más densa de la historia, donde los determinantes culturales que soportan significativamente todo acontecimiento se unen a una cuidadosa atención al contexto y al detalle. En un estudio reciente sobre los nahuas después de la Conquista, por ejemplo, James Lockhart subordina los antiguos parámetros de la historia a una detallada atención hacia las categorías que la persona y sus pares empleaban para clasificarse a sí mismos, advirtiendo que únicamente en la lengua original pueden detectarse esas categorías (1999: 19). Aunque ha sido formulado por un historiador, este precepto podría ser asumido plenamente por la etnografía contemporánea, que ha encontrado en las categorías lingüísticas una vía de acceso para reconstruir cosmogonías, analizar rituales e interpretar pautas culturales.

Paul Ricoeur ha advertido con razón que hay simbolismo ahí donde la expresión lingüística se presta a un trabajo de interpretación, en virtud del doble sentido o de los sentidos múltiples que la acompañan. De ahí que el análisis del simbolismo no consista en establecer la relación del sentido con la cosa, sino en establecer la relación de un sentido con otro sentido (Ricoeur, 1970). La observación de Ricoeur obliga a preguntarnos si los historiadores y los antropólogos de las religiones no incurrimos en un error cuando afirmamos que la virgen de Guadalupe es el significante contemporáneo de Tonantzin o cuando afirmamos que Tláloc es el dios de la lluvia. En el primer caso estamos interpretando el simbolismo de la virgen de Guadalupe en relación con un referente que es en sí mismo un campo sumamente amplio de significados; en el segundo estamos reduciendo el significado cultural que los nahuas otorgaban a Tláloc a un referente natural. Sin embargo, para que exista una analogía entre la virgen de Guada-

lupe y Tonantzin es necesario que exista una equivalencia entre sus significados y que estos significados hayan sido interpretados previamente en el contexto de la cultura prehispánica y de la cultura mexicana contemporánea. La equivalencia de significados entre ambas culturas pasa sin embargo por un proceso comparativo que no es fácil establecer, en virtud de que no contamos actualmente con ese discurso nahua en el que las representaciones sobre Tonantzin adquieren una dimensión simbólica. Están, por supuesto, las fuentes, pero éstas son ya un ejercicio interpretativo de segundo orden, una interpretación externa de las interpretaciones locales. De ahí que, ante la ausencia de ese contexto cultural que nos falta, acudamos a las categorías propuestas por las crónicas coloniales para interpretar lo que un nahua quería decir cuando mencionaba a Tláloc o a Tonantzin.

Los problemas que enfrentan arqueólogos e historiadores no son en efecto distintos a los que enfrentamos los etnólogos a la hora de examinar un fenómeno cultural. Nuestras interpretaciones son también de segundo orden, ya que el discurso de los informantes es de antemano una forma de interpretación. En buena medida, como ha señalado Sperber (1991), "el trabajo de los etnógrafos consiste tanto en coleccionar como en producir interpretaciones". Este atributo no convierte forzosamente a la etnografía en una profesión inútil o ilusoria, ya que todo etnógrafo es por definición un productor de sentido que media entre dos tradiciones culturales que no logran comprenderse. La "homogeneización metafísica del mundo", para emplear una expresión de Gianni Vattimo, ha hecho que las condiciones del diálogo cultural se vuelvan extremadamente complicadas. En una época que tiende a eliminar las diferencias culturales, el diálogo no resulta difícil a causa de la excesiva distancia de los interlocutores, sino a causa de una homogeneidad progresiva que convierte a los protagonistas en las repeticiones incesantes de un mismo discurso. Al "coleccionar" interpretaciones el etnólogo no sólo amplía el universo de significados del discurso humano, sino que también pone de manifiesto una diversidad que se ve cada vez más amenazada por la sombra de un mundo siempre más homogéneo.

Confrontado a la diversidad de grupos que estudia, el etnólogo tiene derecho a suponer que la uniformidad cultural no llega a producirse plenamente. Mediante el registro etnográfico la etnología se convierte en la voz que expresa esa diversidad y valora su importancia en circunstancias en que la presencia del Otro se percibe en escenarios cada vez más familiares. De ahí que el efecto de diferenciación, más que la lejanía entre culturas distantes, haya provocado en los últimos años el desplazamiento de la mirada hacia esas zonas híbridas de las culturas donde la homogeneidad es sólo aparente. Mientras la etnología clásica estuvo enfocada hacia la defensa de la autenticidad de las culturas tribales, creyendo que defendía sus valores más persistentes, la nueva etnología advierte que lo que tiene ante sus ojos es sobre todo un conjunto de derivados, formas híbridas, supervivencias contaminadas de modernidad que han puesto en circulación los signos de un lenguaje diferente.

Jean Monod ha observado, con razón, que siempre "hay un margen de diversidad pasado en el cual las sociedades se desmenuzan, mientras que, si no llegan al mismo, se asfixian" (1970: 13). Las sociedades nacionales son acaso el ejemplo más elocuente de esta observación, ya que el nivel de unidad al que han aspirado no siempre coincide con el margen de diversidad que en efecto presentan. Después de varios siglos en pos de una identidad nacional, cuya unidad avalaba la existencia de fronteras políticas y de lenguajes comunes, las naciones contemporáneas se descubren mucho más diversas de lo que había imaginado el proyecto original. En buena medida, las identidades étnicas terminaron por interrogar la homogeneidad política y cultural de las naciones, al grado de que diversos países reconocen a la fecha su carácter multiétnico y pluricultural. En 1992, por ejemplo, nuestra constitución reconoció finalmente que "la Nación Mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas", con lo cual se legislaba la obligación de proteger y promover "el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social" (artículo 4o. constitucional).

Con el reconocimiento de la pluralidad cultural los términos de *nación* y *multiculturalismo* se han hecho de alguna manera convergentes, permitiendo que la etnología mantenga una puerta abierta en el nuevo debate nacional. Ciencia de la diversidad, sus herramientas parecen afinarse en aquellos países donde los sistemas de valores y las "reservas de sentido", como los llaman Berger y Luckmann (1997), han dejado de ser el patrimonio común de todos los miembros de la sociedad. Pero esta tendencia se fortalece en aquellos lugares donde ambos factores nunca han sido un patrimonio común, debido a que las diferencias étnicas y culturales son anteriores a la idea moderna de nación. En México, de hecho, la diversidad no es tan sólo el efecto de una modernización constante, cuyos procesos entrañan para Berger y Luckmann "un aumento cuantitativo y cualitativo de la pluralización" (1997: 74). En un país donde 10% de la población habla alguna de las 62 lenguas indígenas oficialmente reconocidas, como es el caso de México, la pluralidad cultural es un asunto del pasado y del presente. El interés de arqueólogos e historiadores por identificar variaciones culturales en el pasado prehispánico y colonial no es en esta medida distinto al que muestran los etnólogos por identificar esas variaciones en el territorio nacional. En ambos casos los pueblos indígenas del pasado y del presente representan esa variación del discurso humano en la que Geertz veía el objeto central de la antropología. De ahí que las culturas indígenas no sólo sean importantes en cuanto herederas de un discurso ancestral, sino también en cuanto a variaciones significativas que difieren de un modelo nacional y homogeneizante.

Para los pioneros del indigenismo mexicano la construcción de una nación como la nuestra se enfrentaba a serios problemas de formación que iban desde la diversidad lingüística hasta la heterogeneidad religiosa y cultural. Hoy en día, cuando el país ya no requiere pruebas de su existencia, la diversidad puede concebirse más como una riqueza que como una limitación. El hecho de que la pluralidad cultural de México se encuentre sustentada en los pueblos indígenas que habitan el territorio nacional, como admite el artículo 4o. consti-

tucional, coloca a los grupos indígenas en una situación hasta cierto punto privilegiada: son el emblema de la diferencia, el baluarte de la diversidad cultural que aún preserva una nación que ha dejado de soñarse unitaria. Si se admite que la cultura sólo se conoce por sus diferencias, se comprenderá por qué el desarrollo de sus lenguas, usos y costumbres resulta un ingrediente indispensable para identificar nuestras propias variaciones culturales. Los pueblos indígenas están ahí para recordarnos que nuestros valores son también relativos, sujetos al tiempo y al espacio, y para hacernos ver que la diferencia, cuando no se traduce en segregación y discriminación, encierra al menos el valor de funcionar como un límite de nuestras propias creencias y convicciones.

En un célebre ensayo Mary Douglas advirtió hace tiempo que si no podemos aplicar los hallazgos de la etnografía a nuestro propio contexto social poco interés nos ofrecerá estudiarla (Douglas, 1978: 17). Al ser ante todo un registro de las diferencias, la etnografía juega aquí un papel determinante como un medio para convertir lo que es extraño en algo conocido, pero también como un instrumento para volver extraño aquello que nos resulta demasiado familiar. El valor conceptual de la diferencia reside en mostrar nuestro "contexto social" como un marco que no es definitivo y universal, sino tan sólo una variante que difiere de otros contextos sociales. De ahí que la etnología ofrezca un método inverso al del resto de las ciencias sociales, en la medida en que el conocimiento del Otro entraña el reconocimiento de lo que nos es propio. Por medio de este juego dialéctico, en el que el observador termina finalmente por ser el objeto observado, la práctica etnológica funda una política de tolerancia que hoy, más que nunca, resulta indispensable para concebir la existencia de países multiétnicos y pluriculturales. Tanto para la etnología como para la democracia la noción de diversidad es la clave. Ambas prácticas coinciden, de hecho, cuando la diversidad cultural y política pasa a ser parte del mismo horizonte. El conocimiento etnológico conlleva por definición una dosis de tolerancia que no puede permanecer ausente en la composición política de los estados nacionales modernos, donde la

diversidad cultural ha terminado por suscitar problemas jurídicos y morales. De ahí que, como señala Geertz, los usos de la etnografía sean principalmente auxiliares, en la medida en que una de sus funciones esenciales consiste en proveernos, como la historia y la arqueología, de relatos y escenarios para focalizar nuestra atención: "imaginar la diferencia –concluye Geertz (1996: 89)– sigue siendo una ciencia de la que todos necesitamos".

Bibliografía

Berger, Peter y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.

———, *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 1994.

———, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996.

Heush, Luc de, *Sacrifice in Africa: A Sctructuralist Approach*, Manchester, Manchester University Press, 1985.

Leach, Edmund, *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968a.

———, *Elogio de la antropología*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1968b.

Monod, Jean, *Los bargot*, Barcelona, Seix Barral, 1970.

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970.

Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, México, Origen/Planeta, 1985.

Schneider, David, *American Kinship*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1968.

Sperber, Dan, "Etnografía interpretativa y antropología teórica", en *Alteridades*, núm. 1, México, UAM, 1991.

———, "L' interprétation en anthropologie", *L Homme*, núm. XXI, 1981.

Winch, Peter, *Para comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 1994.

Para saber más

Radcliffe-Brown, A.R., *El método de la antropología social*, Barcelona, Anagrama, 1975.

En los ensayos reunidos en este volumen, el célebre antropólogo británico reflexiona sobre los vínculos que unen a la etnología con la antropología social, así como las fronteras que separan a ambas disciplinas de la historia y la psicología. Por medio de esta reflexión Radcliffe-Brown propone reservar el nombre de etnología al estudio de la cultura mediante el método de la reconstrucción histórica, y usar el término de "antropología social" para aquellos estudios cuyo objetivo es formular leyes generales sobre los fenómenos culturales.

Lévi-Strauss, Claude, *Elogio de la antropología*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1968.

Publicada en diversas ocasiones bajo distintos títulos, *Elogio de la antropología* recoge la lección inaugural que Claude Lévi-Strauss dictara en 1960 ante el Collége de France. En esta ocasión el etnólogo francés arguye que nadie ha estado más cerca de definir esta disciplina que Ferdinand de Saussure en el momento de sentar las bases para una nueva ciencia llamada semiología. Mediante esta analogía el etnólogo francés se deslinda de los atributos que Radcliff-Brown concedía a la antropología social y destina el ejercicio de la etnología a ese "dominio de la semiología que la lingüística no reivindica ya para sí".

Leach, Edmund, *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

Destinado a los estudiantes de antropología que incursionan por primera vez en la disciplina, *Cultura y comunicación* se ha convertido en una obra clásica de la antropología simbólica. Aunque su formación provenía del funcionalismo británico,

difundido por la obra de Radcliffe-Brown, Leach expone con claridad los principios que enlazan a la semiología de Saussure con la etnología, tal como la concibiera Claude Lévi-Strauss. El resultado es una obra sumamente valiosa para comprender el concepto de cultura, entendida en esta ocasión como una forma de lenguaje.

Douglas, Mary, *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza, 1978.
La influencia de Lévi-Strauss en la antropología británica, que Edmund Leach contribuyó a propagar, permitió que el estudio de la cultura y del simbolismo desplazara paulatinamente a la escuela funcionalista, centrada en el concepto de estructura social. *Símbolos naturales* es una obra que intenta esclarecer las relaciones entre la organización social y el orden simbólico que puede observarse en distintos grupos y sociedades. De sus páginas se desprende un método general que busca conciliar ambas corrientes antropológicas.

Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
El auge de los estudios sobre el simbolismo cultural se debe, en gran medida, a la aparición de los ensayos de Victor Turner sobre los rituales de transición entre los ndembu de Zambia. Al igual que Mary Douglas, Turner inició su carrera en las filas del funcionalismo británico, que desechó más tarde en pos de una teoría general de los símbolos. Sus trabajos son piezas clásicas de la antropología cultural, en la medida en que proponen una teoría general sobre el simbolismo ritual.

Sahlins, Marshall, *Cultura y razón práctica: contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Gedisa, 1988.
En esta obra, considerada una de las principales aportaciones a la antropología cultural, Marshall Sahlins opone el concepto de cultura a los enfoques materialistas que predominaron en la década de los setenta. La oposición queda formulada en este caso entre una "razón práctica" y una "razón expresiva", propia de los mecanismos simbólicos que gobiernan a la cultura. A lo largo de sus páginas Sahlins debate con las concep-

ciones materialistas que reducen a la cultura a un instrumento utilitario, argumentando que lo que es "útil" para una sociedad pasa necesariamente por la mediación de los símbolos culturales.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.

La interpretación de las culturas es, sin duda, una de las obras más relevantes de la antropología contemporánea. Publicada originalmente en 1973, su influencia ha sido decisiva en el nuevo giro que ha tomado la escuela estadounidense y en lo que actualmente se conoce como "antropología posmoderna". Basada en una reflexión novedosa sobre el quehacer de la etnografía, la obra propone una nueva visión de la antropología, concebida como una disciplina que no está destinada a formular leyes científicas, sino más bien interpretaciones sobre el simbolismo cultural. En ella, Geertz desarrolla el concepto de "descripción densa" para caracterizar al ejercicio etnográfico, al tiempo que argumenta que este ejercicio es ante todo una labor de interpretación hermenéutica.

Clifford, James, *Dilemas de la cultura*, México, Gedisa, 1995.

La influencia de Geertz en la antropología estadounidense ha terminado por formar una escuela que, en los últimos años, reivindica en sus trabajos el concepto de diversidad cultural. Mientras los conceptos de unidad, universalidad y estructura resultaban irrenunciables para las corrientes anteriores, las nociones de diversidad, cultura y arbitrariedad parecen indispensables para esta nueva tendencia. *Dilemas de la cultura* es una obra que sitúa los términos del debate sobre la cultura y propone nuevas modalidades para la antropología que se avecina en las próximas décadas.

Las estructuras elementales de la antropología social

Alejandro González Villarruel*

A Valeria Matos

Intentar hacer una descripción de la antropología social, de su objeto de estudio, de sus herramientas teórico-metodológicas y de sus aportaciones al conocimiento actual es una tarea provocadora. Este ensayo es una aventura, las ideas aquí planteadas aspiran a obtener el rango de un trabajo académico, apoyado en citas de autores reconocidos. Se trata de un conjunto de reflexiones personales acerca de mi propia profesión. Es un ensayo reflexivo y a veces vehemente, con base en mi propia experiencia. Comienzo al decir que se trata de dirimir en qué derroteros se encuentra nuestra disciplina, qué aportes tiene para el conocimiento científico. Quiero contestar, a quienes nos critican, que como no creen en lo que ven se dedican a inventar lo que no ven. Quiero demostrar que la antropología social es una disciplina vigente, que responde tanto a cuestiones actuales como pasadas y ofrece luz para el futuro.

Suponga usted, anónimo lector, que un desprevenido e ingenuo visitante toca a la puerta de un connotado antropólogo y, en frío y sin anestesia, le arroja a este profesional de la disciplina científica los siguientes cuestionamientos: ¿usted a qué se dedica?, ¿cómo le hace para hacerlo?, ¿de qué sirve lo

* El maestro Alejandro González Villarruel es subdirector de Etnografía del Museo Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

que estudia? y al final, como pregunta lapidaria, ¿le recomendaría a algún joven estudiar lo que usted? y, más aún, ¿podría alguien vivir de eso? Estas preguntas deben ser respondidas sin ninguna ambigüedad tanto en el salón de clase como en los encuentros multidisciplinarios. Vamos a intentar responderlas y, al intentarlo, tomaremos la sencillez como vehículo para explicar cosas complejas.

La caja negra de la antropología social

Un antropólogo no se dedica, dizque muy imparcialmente, a buscar estructuras sociales, o mitos, o relaciones de poder por toda la superficie del planeta, ni siquiera en el territorio nacional. Los conceptos que subyacen a nuestra disciplina tienen su origen en la mente y en la tradición científica. La antropología realiza, a mi entender, operaciones análogas a las que acabo de esbozar. Dichas operaciones constituyen también un intento de traducir e interpretar en determinados registros las vivencias que la gente tiene de la realidad y, sobre todo, las representaciones que se hacen de ella. Es decir, sólo con un concepto *a priori* es posible construir el ámbito de estudio de esta disciplina. ¿A qué nos referimos? La antropología tiene como prenoción al hombre, pero no a cualquiera, sino a todos, no sólo a los iguales sino a los distintos, ni a los que creen sino también a los que no creen. En fin, se estudia a la diversidad humana. Hagamos un resumen hasta aquí: la antropología social parte del presupuesto de que el hombre forma sociedades y culturas en algunos aspectos similares y en otros más distintos. Este principio permite asumir que la antropología es una ciencia humanista y tolerante; estudiamos hombres que viven asociados: forman sociedades, instituciones sociales y culturales, que de alguna manera cambian y permanecen a lo largo del tiempo y la geografía.

Dijimos ya que la antropología estudia la diversidad, ahora seguiremos para responder cómo de esta diversidad se puede construir una ciencia. La antropología se basa en otro presupuesto: todas las prácticas, comportamientos y creencias socioculturales suceden, han sucedido o pueden suceder en otras

sociedades, en otras épocas o en otros lugares. Nos referimos a que la antropología construye su andamiaje teórico a partir de abstracciones de fenómenos socioculturales que suceden tanto en las sociedades actuales como en las pasadas. Instituciones y prácticas socioculturales como la familia, el incesto, la política, la violencia, la opresión y aun la guerra no son fenómenos exclusivos de alguna sociedad o de algún momento histórico determinado, son, con mucho, ejemplos de prácticas cotidianas en todas las sociedades. Hagamos otro resumen: la antropología se basa en el método comparativo, es decir, de lo que sucede una sola vez no podemos decir nada, pero de lo que sucede más de una ocasión ya podemos, entonces, construir una ciencia. No estudiamos casos únicos sino repetidos, institucionalizados con mayor o menor complejidad.

Todos estos fenómenos a los que me refiero son una suerte de prenociones, conceptos que son, ante todo, algo así como lentes que nos permiten ver los mismos hechos de distintas maneras y que nuestro entendimiento de los mismos mejora cuando sabemos cambiar a tiempo de unas a otras. No hay, en principio, ahí fuera fenómenos diferenciados ya como religiosos o profanos, políticos o económicos, listos para ser atrapados, si antes no los construimos como fenómenos mismos. Es más, seguro ni los observaríamos, a no ser que previamente realicemos algún tipo de labor intelectual. Por ejemplo el estudio de lo actual impone, cada vez más, la necesidad de una perspectiva histórica, porque el presente –también como nunca– se hace pasado mucho antes de que podamos asimilarlo.

De cómo se fue haciendo ciencia la antropología

La antropología social es una disciplina científica de carácter global, holístico y comparativo que trata de describir, explicar e interpretar el origen y desarrollo del hombre y las civilizaciones, así como las formas de vida y comportamiento de los diferentes grupos socioculturales antiguos y modernos. Esta meta, demasiado pretenciosa, es una tarea que heredamos, de mane-

ra formal, del siglo XIX, cuando los primeros estudiosos de la diversidad cultural establecieron las bases de una nueva disciplina dedicada a dilucidar enigmas humanos.

La antropología social es una disciplina que se ha desarrollado y definido de forma paulatina. El origen del término se puede encontrar en escritos de los antropólogos ingleses a principios del siglo XX, quienes trataban de derivar de la antropología general una rama de estudio que centrara su interés en los aspectos sociales de las llamadas en aquel momento culturas primitivas contemporáneas. A finales de la Segunda Guerra Mundial se consolidó como una ciencia especializada con rigor teórico y metodológico, centrada sobre todo en el estudio de las instituciones sociales en aquellas sociedades no industrializadas.

Durante mucho tiempo existió una oposición entre la antropología social británica y la antropología cultural norteamericana, caracterizadas por sus distintos enfoques teóricos: la primera enfatizaba el estudio de las relaciones sociales y la segunda privilegiaba el análisis de la cultura. A pesar de esa diferencia, ambas tradiciones científicas se han dedicado a describir, explicar e interpretar fenómenos socioculturales comunes con métodos y técnicas semejantes. Es entonces una misma disciplina, que se fue manifestando de forma diferente a partir de dos tradiciones científicas. Es posible que cierta antropología cultural haya exagerado la singularidad de las culturas y la consiguiente dificultad para entenderlas desde fuera, sin imponerles las categorías, valores, óptica, vivencias, en suma, de la cultura de la que el investigador procede, sin embargo, esta divergencia es cada vez menos notable y podemos utilizar los dos términos indistintamente.[1]

[1] A los antropólogos británicos les interesó analizar la estructura social por medio del estudio del parentesco para después referirse a las percepciones sobre creencias y valores asociados a la misma. En contraste, para los culturalistas norteamericanos el interés se centraba en el estilo particular de cada sociedad, es decir, los patrones y rasgos culturales, para después inferir la organización y estructura social. Dicho de otra manera, los británicos comenzaron leyendo a Marx para después leer a Weber y los norteamericanos comenzaron leyendo a Dilthey para después leer a Marx.

En la actualidad, un antropólogo social estudia tanto la cultura como la estructura social de los distintos grupos humanos. Los antropólogos investigan temas tan diversos como las sociedades que estudian: formas de adaptación ecológica, los tipos de organización social, los sistemas de mercado, las relaciones de poder, las formas religiosas, la mitología, el arte, entre muchos otros. La totalidad de la información recabada por esta disciplina no tendría ningún sentido si no estuviera fincada en varios objetivos: explicar las similitudes y diferencias, los cambios y las persistencias y describir los hechos y las percepciones sobre los mismos.

El antropólogo no debe reducirse a ser un científico o académico alejado impolutamente del compromiso social. La vocación antropológica tiene, en principio, una cierta dosis de exotismo. Es casi normal que aquellas personas que deciden dedicar su vida a esta disciplina estén interesadas por experimentar vivencias místicas o tengan la esperanza de convertirse en sabios. Aquellas ilusiones deben dar paso a otro interés más legítimo: la intención y dedicación de todos los esfuerzos intelectuales para estudiar los problemas del mundo contemporáneo. La utilidad de los estudios antropológicos puede evidenciarse de distintas maneras, pero la primordial debe ser la contribución para esclarecer y proponer soluciones a los problemas de las sociedades en que vivimos. Así vemos que la antropología estuvo limitada inicialmente al estudio de las formas y procedimientos de las llamadas sociedades primitivas; a la fecha su ámbito ha ido ampliándose tanto en extensión como en profundidad.

Hoy día el antropólogo se dirige también a lo más próximo para analizar lo que nos rodea, pero intentando mantener la antigua mirada, distante y crítica. Es propio de la perspectiva antropológica estudiar una dimensión adicional, además de la propia definida como construcción social de la realidad; me refiero a aquella que presta particular atención a las relaciones simbólicas que articulan esos fenómenos, mismas que son siempre específicas e interpretaciones de contextos concretos, pero que adquieren sentido cuando se estudian en marcos de teoría y realidad más amplios. De este modo, aquí sólo

esbozado, es como podemos entender mejor no sólo como la cultura y la sociedad condicionan o controlan nuestras existencias, sino también cómo contribuyen decisivamente a crear la realidad en que vivimos y cómo podremos transformarla para construir una sociedad más justa.

Antropología social: arte o ciencia

Nuestra disciplina trata de responder, en toda investigación, a dos cuestiones, principalmente. Por una parte, intenta conocer cómo las cosas llegaron a ser como son; por otra, cómo están interrelacionadas las cosas en el momento del estudio. Lo anterior no es una vaguedad, expresa en otros términos lo que todo objeto –sujeto de estudio antropológico– debería incluir, tanto los aspectos genético diacrónicos como los sincrónicos funcionales.[2] Pongamos un ejemplo; aquel ingenuo que comenzó preguntando merece colocar sus dudas en el plano de los ejemplos mundanos y no se nos ocurre otro ejemplo que el futbol,[3] "el juego del hombre". Al estudiar este fenómeno sociocultural se debe tener claro que no vamos a estudiar todo desde sus orígenes hasta la fecha, ni todos los aspectos relacionados con él. Acotemos el tema y pensemos en analizar al futbol como reflejo de la cultura mexicana. Por un lado, deberíamos responder a la cuestión de cómo llegó a ser como es en la actualidad; por otro, qué aspectos socioculturales como la política, la economía, las creencias populares o incluso la religión están ligados con el futbol mexicano. Responder estas cuestiones de manera simultánea nos permitiría conocer qué aspectos de la historia política, económica y social dan cuenta de la actualidad de este

[2] Estas ideas han sido reveladas en clase por el profesor César Huerta a lo largo de su dilatada trayectoria académica.

[3] Deporte en que juegan dos equipos formados por once jugadores cada uno, procurando cada equipo lanzar con los pies un balón y hacerlo pasar entre dos señales puestas en el campo del equipo contrario. Tomo ideas del artículo de Andrés Fábregas "El fútbol como escenario político" en *Diario de Campo*, suplemento núm. 14, Coordinación Nacional de Antropología-INAH, 2001.

fenómeno; a la vez que nos informamos de qué aspectos influyen o a los que influye el futbol. Por lo tanto, no hacemos estudio del progreso de este deporte y tampoco decimos que el futbol es un reflejo de la economía como reducción simplista. Hacemos algo más complicado: nos referiríamos a la evolución del futbol como metáfora de la complejidad de la estructura social mexicana. El futbol es resultado de una mezcla única de su historia particular y de sus niveles de complejidad al relacionarse con aspectos socioculturales diversos. Al hacer este estudio identificamos problemas y virtudes que vienen del pasado o bien existen en la actualidad. Por último, describiríamos cómo han cambiado los diversos significados de la palabra futbol, de ser un divertimento hasta trastocarse en símbolo de la identidad nacional. En fin, haríamos una descripción densa, pero siempre será más divertido observarlo.

Por otro lado, vemos que un partido de futbol es un laboratorio para observar los intereses divergentes que existen en la sociedad, que van desde los muy particulares hasta los colectivos, desde los proyectos de nación hasta los individuales. En ese evento podemos observar estas contradicciones, además del comportamiento que asumen los grupos en situaciones especiales de tensión. De acuerdo con Andrés Fábregas, el equipo de futbol Guadalajara contiene un cuadro de representaciones simbólicas que es de una extrema complejidad si lo situamos en oposición con sus contrarios deportivos. Todo arranca de la decisión del equipo de jugar sólo con mexicanos, a la vez que representa el anticentralismo de las regiones y, también, la lucha entre ricos y pobres y entre una nación popular y otra de aristócratas. También se puede hacer una correlación entre el espectáculo del futbol y el ánimo de los espectadores y viceversa. Es decir, se puede estudiar lo que implica un triunfo y una derrota del equipo favorito y su correspondencia con el ánimo en el trabajo y la vida social, pues el futbol es un buen pretexto para ser feliz. Recuérdese que las ciudades ya no se inmovilizan con una huelga general, las paralizan ahora los grandes partidos de futbol. Los consejos de administración, las conferencias, las convenciones se interrumpen cuando se juega un encuentro decisivo. Este depor-

te es vano, dicen algunos, pero importa a los antropólogos dilucidar cómo llegamos a ser lo que somos. Es el ritual de lo habitual; la distinción entre ceremonia, rito y etiqueta parece pertinente a efectos de eficacia teórica en este caso. Los antropólogos y etnógrafos al "ritologizar" este tipo de comportamientos culturales han acabado dándole mayor relevancia al concepto de rito, como un acto que se repite y cuya eficacia es, al menos en parte, de orden extraempírico.

El laboratorio del antropólogo: la etnografía

Al igual que los químicos requieren del laboratorio para refinar sus conocimientos, el antropólogo necesita realizar trabajo de campo; pero ésta no debiera ser la única actividad para el desarrollo antropológico. La antropología debiera combinar la investigación de campo con la docencia, una y otra se necesitan mutuamente. Precisamente los métodos y técnicas de investigación de la antropología hacen la diferencia con respecto de las otras disciplinas sociales. Fundamentalmente la antropología sociocultural se ha identificado como una ciencia que genera su propia información a partir de que los antropólogos se integran en mayor o menor medida a los grupos sociales que estudian; dada esta condición, los antropólogos obtienen información de tres niveles diferentes, a saber: el primero de lo que la gente hace, el segundo de lo que la gente piensa de lo que hace y el tercero de lo que la gente cree que debería hacer.

Los datos relevantes para conseguir una etnografía en antropología eficaz se valen de una serie de técnicas de investigación de campo, desde la seminal observación participante hasta las más sofisticadas, como la participativa; desde las que se definen como más cualitativas, como la entrevista a profundidad o historias de vida, hasta las de mayor peso cuantitativo, como las encuestas controladas. Lo más importante es lograr el acceso a información fidedigna consiguiendo *rapport*. La etnografía es la descripción de la relación entre investigador e investigados, es una traducción de eventos, que en algunas oca-

siones no son occidentales, a una ciencia occidental y que cada vez está adquiriendo mayor popularidad en otras disciplinas científicas. Pero en particular en la antropología contemporánea se busca conseguir una etnografía que involucre la voz de los otros, una que exprese el encuentro de variadas voces en una polifonía ecualizada.

Para contestarle a nuestro acucioso lector debemos afirmar que el aprendizaje de trabajo de campo debe ser parte de la formación académica básica de todo antropólogo. Pero esto no significa que la enseñanza se limite a una serie de lecturas adecuadas sobre el tema, o que se le hagan algunas recomendaciones a los alumnos antes de su inminente salida a campo, como usualmente lo realizaba Evans-Pritchard: "En la investigación de campo no se enreden con mujeres y hiervan con cuidado el agua." Ahora y cada vez más los profesores deben acompañar a los alumnos en sus investigaciones de campo, de tal manera que se traslade el aula al lugar de trabajo de campo. Se lee y se enseña la organización social basada en el parentesco, al tiempo que los estudiantes realizan genealogías en el lugar. No obstante, debemos confesar que la investigación etnográfica es inevitablemente compleja y altamente personalizada, pero los esfuerzos se encaminan en el aula y en el campo para desarrollar vigorosos sistemas y técnicas de investigación cada vez más refinados.

Aportaciones de la antropología social y su conocimiento local

El proceso de refinamiento de los métodos de investigación de campo y la lenta consolidación teórica han alcanzado el respeto de algunos estudiosos, por ejemplo cuando hurgaron en la antropología para descubrir cómo esta ciencia había estudiado las relaciones interétnicas con el fin de explicar los conflictos culturales. Por esa razón la antropología constituye un prodigioso avance para alertarnos sobre los excesos humanos, en los que la prepotencia, la intolerancia y la fuerza regulan las relaciones humanas. Con mucha razón, aunque sin esperanzas de ser escuchada, nuestra ciencia protesta

contra la visión autoritaria de que nuestra nación deba ser étnicamente homogénea, afirmamos con investigaciones que no es posible aplicar derechos iguales para los desiguales; hemos hecho, también, implacables requisitorias contra todo tipo de colonialismo. Gracias a la antropología sabemos qué sucede en el acelerado proceso de globalización, que, por ejemplo, en el campo rural mexicano ha producido desarraigo y al que nuestro gobierno no ha ofrecido compensación alguna, pues ha destruido las formas tradicionales de vida y la pérdida del importante papel que cumplían los usos y costumbres, la religiosidad popular y la política local. Comprender estos asuntos, revisar el proceso de futuro es una tarea pendiente, pues es fácil comprobar cómo se han generado pérdidas que sólo se pueden compensar mediante una cooperación permanente que dé sentido al mundo.

Con el conocimiento local que la antropología nos brinda hemos descubierto la importancia y relevancia que tienen las poblaciones migrantes para el desarrollo de sus comunidades de origen. Las llamadas comunidades transnacionales tienen vínculos vigorosos por medio de la información, la reciprocidad y el apoyo entre poblaciones distanciadas por fronteras nacionales. Con base en esta información el significado del migrante se ha trastocado completamente.

Por otro lado, los estudios antropológicos han dado cuenta del proceso más interesante que se ha suscitado en la sociedad mexicana en los últimos años. Me refiero a la aparición de la sociedad civil y con más precisión a lo que se ha llamado el proceso de engrosamiento de la sociedad civil, o bien de "empoderamiento". Este fenómeno ha sido descrito por los colegas por medio del estudio de las prácticas cotidianas en los movimientos sociales. Con las investigaciones empíricas los antropólogos se han dado cuenta del surgimiento de nuevos actores sociales, como las agrupaciones de barrios urbanos, los movimientos ecologistas, las organizaciones étnicas, las organizaciones no gubernamentales y los movimientos por la igualdad de género y por la diferencia. No descubro ningún secreto si afirmo que, cada vez más, nuestra vida está regida por los entes completamente artificiales que

se llaman organizaciones –estatales o no, laborales, financieras, etc.– que nos condicionan mucho más que lo que nos parece inmediato y natural.

La posmodernidad o "todo vale"

La antropología como disciplina científica no ha estado ni está fuera de las discusiones actuales en cuanto al "fin de la historia" o la "crisis de los paradigmas". Hoy día se habla mucho de posmodernidad, tanto que algunos colegas han señalado como obligatorio guardar distancia de este concepto, tomarlo como moda pasajera. No obstante, creo que dicho término tiene un sentido, y que este sentido está ligado al hecho evidente de que las sociedades que estudiamos son distintas, pues ahora tienen una comunicación generalizada. Decimos posmodernidad porque consideramos que, en algún aspecto, la modernidad ha concluido. Esta sensibilidad deambula ya no sólo por la cabeza de los pensadores que se adscriben a esta noción, sino por el pluralismo de subculturas de nuestro momento y, por la pérdida de peso de las grandes palabras que movilizaron a los hombres y mujeres de la modernidad occidental (verdad, libertad, justicia, racionalidad) y por el desencanto de nociones que fueron tan fundamentales como la razón, la historia, el progreso o la emancipación. Vivimos un pesimismo ilustrado, los hombres y mujeres jóvenes son infelices en el presente y sin esperanzas en el futuro.

Ocurre por estas causas que los estudios de antropología se hacen cada vez más fruto de etnografías rápidas, en las que predomina mayormente la identidad de grupos pequeños cerrados y en donde surgen consensos locales, coyunturales que expresan realidades fragmentadas y escépticas de la realidad. Los antropólogos ya no se proponen, como antes, describir una coherencia a rajatabla, ni tampoco esa conflictividad inacabada; ahora son ensueños de la realidad liberados de concepciones objetivas rigurosas, que huyen avergonzados de la razón basados en presupuestos flexibles del respeto a la diferencia y a la discontinuidad. Los enfo-

ques posmodernos y poscolonialistas nos colocan ante el fin de la idolatría por la Ilustración, a la determinación de que no existe una verdad absoluta y del obligado respeto a las diferencias. Ahora el antropólogo debe crear un consenso en la investigación empírica y acabar con la vieja ruta unilateral desde la ciencia objetiva.

Este movimiento intelectual tiene una orientación de antítesis al modernismo, término introducido por la arquitectura desde finales de la década de los años cuarenta. Las propuestas torales de quienes se definen así profesan algunos presupuestos básicos: la representación de la vida social es un texto, es posible aplicar el análisis literario a todo fenómeno social, la verdad es una ficción y el conocimiento es un discurso de poder. Los posmodernos reemplazan la razón de la ciencia por la emoción, los sentimientos, la introspección, la intuición, la autonomía, la creatividad, la imaginación, la fantasía y la contemplación. Para ser rudo con ellos, prefieren el corazón a la cabeza, lo espiritual sobre lo mecánico, lo personal sobre lo impersonal. Sus representaciones son siempre relativas, locales, plurales, indefinidas e interpretables. Para ellos ya no debe existir aquella anquilosada relación observador-observado, ahora son muchas voces, múltiples textos y autores plurales. No hay un mundo objetivo, pues el mundo mismo es un texto que los seres humanos han creado. Sin embargo, ante este exceso, como lo ha señalado Jesús Jáuregui, es necesario subrayar que no es posible realizar antropología sin referente empírico, el gusto y la responsabilidad en el trabajo de campo debe ser prueba y medida de la vocación. Quien quiera teorizar que lo haga después de haberse *manchado* de realidad social.

La propuesta posmoderna debe ser aprendida y criticada, en tanto que se toman en cuenta algunos de sus argumentos. No dudo que la ciencia, en este caso la antropología, ha cometido excesos y errores al grado de que haya sueños perdidos. No hemos logrado exponer correctamente nuestros preceptos, no hemos ayudado a conseguir una realidad más justa. Pero sería un gravísimo error concluir que la eliminación de la perspectiva científica de la antropología, por una fincada en el arte,

ayudará a que el mundo sea más satisfactorio. La solución es sin duda afirmar que ante los malos aportes de la ciencia se opongan mejores estudios científicos, se provea a éstos de más recursos e, insistamos, que se tome en cuenta la voz, cosmovisión, anhelos y utopías de los "otros" y dejemos de imponerles los nuestros. Creo que debemos atender al menos un llamado posmoderno para imaginar otros mundos posibles a los impuestos, hasta ahora, desde las posiciones de mayor poder.

Para concluir

Para terminar debo decir con toda sinceridad que espero haber logrado contestar a todas las preguntas inicialmente planteadas y ojalá haya sembrado más. Debo, sin embargo, cerrar esta reflexión haciendo hincapié en que la antropología social requiere de mucha pasión: no cualquiera puede ser antropólogo, para serlo se debe tener tolerancia, liberar la imaginación, desechar los juicios de valor, potenciar la capacidad para hacer amigos, ser paciente, ofrecer votos de humildad, escuchar todas las posiciones, observar cuidadosamente, leer el doble y disfrutar la experiencia de iniciar una nueva vida cada vez que comenzamos otra investigación.

He demostrado que los profesionales de la antropología social pueden dar cuenta de muchos de los aspectos sociales y culturales que nos preocupan en la actualidad, lo mismo en regiones urbanas que en conglomerados rurales remotos; estudiamos por igual una empresa que a las instituciones políticas nacionales. La antropología puede analizar la situación de un gremio de profesionales, a tal grado de que podría hacerse antropología de los antropólogos. Con ello podríamos contestar aquellas cuestiones de las que me declaro incompetente: ¿por qué otras disciplinas sociales tienen más relevancia en la vida pública que la nuestra?, ¿por qué el mercado laboral para nosotros es escaso y mal pagado? y ¿en qué ámbitos ocupacionales se desenvuelven los antropólogos en la actualidad?

Es preciso que la antropología ahora se interese en estudiar "hacia arriba", hacia las instituciones, corporaciones, go-

biernos y tratados multilaterales que determinan la vida cotidiana de todos nosotros. Construyamos otros y nuevos lugares antropológicos. Encontremos nuevos lectores, logremos un efecto dominó, como las ráfagas de viento.

Dada la circunstancia de este escrito, y como axioma intrínseco a la antropología social, me exigí aquello que se antoja imposible y hasta a veces se califica de equivocado: ser realista, atenerme a los hechos, echar a andar la razón con base en los propios hechos. Hago públicos mi convicción, compromiso y pasión por la antropología. Me resta sólo arriesgar un último comentario: la antropología social tiene muchas facetas, puede definirse desde distintas posiciones, la más sencilla es aquella que dice que la antropología social es lo que hacen los antropólogos, sus monografías e informes de investigación; entonces fomentemos la lectura de nuestros clásicos y de los nuevos investigadores. Termino con una imagen: la antropología social es como el amor: nadie puede definirlo, pero quienes lo hacen y sienten saben a qué se refiere.

Para saber más

El lector puede encontrar mayor información sobre las reflexiones aquí planteadas en los siguientes textos:

Sobre la historia y desarrollo de la antropología social sugiero:

Harris, Marvin, *Antropología cultural*, México, Alianza Universidad, 1991.

Desde una perspectiva global, tanto del pasado como del presente, con grupos humanos oriundos de diversos lugares, Harris trata de explicar las semejanzas de los grupos humanos a partir de sus diferencias.

Lowie, Robert, *Historia de la teoría etnológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.

Realiza un recorrido sobre el progreso teórico de la etnología y sobre cómo se ha abordado el estudio de la cultura.

Ortner, Sherry, “Teoría antropológica desde 1960”, en *Cuadernos de Antropología*, Guadalajara, U. de G., 1993.
Un magnífico artículo que describe los paradigmas científicos de la antropología en las últimas décadas, desde el punto de vista de la antropología norteamericana.

Stocking, George W., *History of anthropology,* Vol. 1-10, The University of Wisconsin Press, Madison, 1985.
En el desarrollo de los tomos se hace hincapié en los aspectos básicos de interés del antropólogo en sus diferentes ramas: etnología, historia, etnohistoria, archivos, material cultural, museos, etc. Asimismo, aborda temas de discusión sobre las corrientes teóricas y sus principales exponentes. Sin duda es una enciclopedia fundamental de la antropología.

Para el caso en México propongo:

Palerm, Ángel, *Historia de la etnología Vol. I y II*, México, Alhambra Mexicana, 1987.
Con el fin de lograr un mayor entendimiento sobre la etnología, el autor la estudia desde sus orígenes, tomando en cuenta la influencia de investigadores occidentales que contribuyeron en la formación de la idea sobre nuestra cultura.

Lameiras Olvera, José, “La antropología en México. Panorama de su desarrollo en lo que va del siglo”, en *Ciencias sociales en México, desarrollo y perspectiva*, México, El Colegio de México, 1979.
Este artículo retrata de manera aguda el escenario en el que se ha desarrollado la antropología como ciencia social en México; muestra las tendencias, logros y campos a la espera de ser explorados.

Sobre las nuevas corrientes en antropología social:

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1983.
El libro muestra una colección de trabajos en los que el

autor propone su concepción de lo que es la cultura, el papel que tiene en la vida social y la manera en la que debe abordarse su estudio. Sin duda es un trabajo extraordinario.

Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
Trabajo realizado en Zambia entre los ndembu. Conjunta la descripción detallada del proceso del ritual con reflexiones teóricas sobre simbolismo y brujería.

Sobre el posmodernismo:

Clifford, James y George Marcus (eds.): *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.
La serie de ensayos incluidos aquí cuestiona los modos en los que se genera y sustenta el discurso etnográfico y sobre las prácticas y desarrollo intelectual de otras disciplinas.

Sobre las técnicas de la investigación en campo de la antropología social:

Pelto, Pertti J. y Gretel, Pelto, *Anthropological research; the structure of inquiry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
Sin lugar a dudas es el compendio más rico sobre la forma en cómo se realiza la investigación empírica. Detalla la forma en cómo se realizan las observaciones participante y directa, las entrevistas y genealogías, entre otras. Todo primerizo en el trabajo de campo debería echarle un ojo.

Y para conocer las experiencias personales de los antropólogos en su tarea de investigación sugiero:

Barley, Nigel, *Plaga de orugas*, Barcelona, Anagrama, 1998.
Magnífico trabajo del antropólogo inglés que combina de una manera amena su propia experiencia de campo con la jerga antropológica. Este texto demuestra que la antropología no tiene por qué ser aburrida.

Chagnon, Napoleon, *Yanomamö. The Fierce People*, Holt, Rinehart and Winston, Stanford University, 1985.

Sin duda uno de los ejemplos límite en la investigación empírica, polémico e interesante. En el texto hay respuesta a las críticas recibidas por su descripción violenta sobre este grupo. El autor introduce y modifica algunos de los capítulos proponiendo nuevas ideas y dando nueva información sobre uno de los mejores ejemplos de cultura tribal.

Llobera, Josep R., *La identidad de la antropología*, Barcelona, Anagrama, 1990.

En oposición al modernismo, Llobera defiende la postura humanista, crítica y científica de la antropología. Manifiesta que la razón de ser de la disciplina debe ir mucho más allá de la recolección de datos.

Ecos de otras voces: la etnohistoria

Julieta Valle Esquivel*

A Alejandro, ausencia siempre presente

Hubo una época durante la cual las ciencias antropológicas imaginaron a los "otros" –los nativos, aborígenes o primitivos– como parte de sociedades invulnerables a los efectos del tiempo y la historia. Pensaron que en esos mundos distantes que se abrían ante sus ojos en África, Australia y América del Sur habitaban los espejos petrificados de la infancia remota de la civilización humana. El rostro del salvaje era la imagen viviente del ancestro, el sobreviviente misterioso de la edad de piedra y otras eras hundidas en la memoria del hombre occidental. Los pequeños acontecimientos de esos seres oscuros no formaban parte de la gran marcha hacia el progreso, el destino de la humanidad. Pero un día ese mito se resquebrajó y la antropología puso en su horizonte la necesidad de hacer preguntas sobre el pasado de los otros, así como de las permanencias latentes en la propia sociedad. En ese instante nació la etnohistoria.

Para entrar en materia

La etnohistoria fue una inquietud intelectual que nació en el Viejo Mundo, pero el término con su connotación actual pro-

* La maestra Julieta Valle es profesora e investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del INAH.

viene de la antropología norteamericana; sin embargo, el origen de la especialidad académica que lleva ese nombre en nuestro país puede concebirse como fruto de una tradición eminentemente mexicana. De ese modo, es posible afirmar que –a la inversa de lo que sucedió en otras partes del mundo– es aquí el área del conocimiento social que más tempranamente cobra forma y define su campo de indagación. Sin duda se trata del terreno de las humanidades en el que más pronto se instalan los letrados mexicanos, dando lugar a hallazgos y debates de muy largo aliento. Esto ocurrió, claro está, mucho antes de la formalización de la etnología y la arqueología como disciplinas científicas, pues esto apenas sucedió hacia el último tercio del siglo XIX.

A lo largo de varias décadas personajes de la talla de José Fernando Ramírez, Francisco del Paso y Troncoso y Alfredo Chavero habían sentado las bases para el conocimiento sistemático de nuestro pasado prehispánico, continuando y perfeccionando la labor de sus predecesores de la época colonial por medio de una disciplina que entonces se conocía como "historia antigua de México".

Desde los albores de la reflexión científica sobre la sociedad los eruditos mexicanos se percataron de la imposibilidad de reconstruir la trayectoria de los pueblos que habitaron esta parte del continente en tiempos precolombinos mediante las técnicas y fuentes tradicionales del historiador, pues salvo por la existencia de una serie de crónicas y descripciones redactadas durante el siglo XVI, virtualmente no existía documentación escrita que diese cuenta de aquellas culturas y sociedades en su devenir. Muy pronto supieron que deberían reconstruir sus historias echando mano de todo vestigio a su alcance: las lenguas aborígenes, los restos materiales –monumentos y documentos pictográficos–, la especulación comparativa con otros pueblos cuyo pasado fuera mejor conocido. Esta forma de proceder, profusamente desarrollada durante el siglo XIX, se encontrará y enlazará exitosamente con la joven ciencia antropológica que arriba a América Latina durante los años de la consolidación republicana. No pasarán muchos años antes de que se exprese en cátedras y cursos impartidos

por los sabios de la época dentro del recinto del Museo Nacional, vetusta institución que con el tiempo procreó al Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Sin embargo, la designación de este tipo de estudios como "etnohistoria" sucede hasta la década de los cincuenta del siglo XX, cuando el término se empieza a popularizar en el medio antropológico norteamericano. La creación de una especialidad académica con ese nombre dentro de la Escuela Nacional de Antropología e Historia es algo que acontece muy poco después. Años más tarde la etnohistoria se constituyó (de manera pionera a nivel mundial) en una licenciatura independiente, carácter que ha conservado hasta la fecha, al igual que la Dirección de Etnohistoria en tanto departamento de investigación específico del INAH, desde su creación en 1977. Esto significa que la etnohistoria mexicana no es tan sólo una manera de nombrar a un campo peculiar de la historia o la antropología, sino que ocupa un lugar por derecho propio dentro del medio académico e institucional de nuestro país.

Si bien es cierto que los precursores de la etnohistoria en México basaron su argumentación a favor de concebirla como una disciplina académica "con todas las de la ley" en la necesidad de contar con especialistas en historia prehispánica y de los indios durante la época colonial, es claro que hoy está animada por preocupaciones mucho más amplias. Al pasar del tiempo ha venido construyendo numerosos objetos de estudio con pueblos y sectores sociales que, como las culturas nativas previas al contacto con Occidente, carecen de registros escritos o los existentes no son comprensibles para el historiador convencional. En síntesis, se ha abocado a investigar el pasado de cualesquiera grupos y actores sociales que habían sido excluidos de la historia nacional, aquella que, echando mano exclusivamente de documentación escrita, ha producido un relato cuyos actores principales son las instituciones y los grupos y personajes en disputa por el poder. Y puesto que tal manera de reconstruir el pasado ha sido severamente criticada en los últimos años (no sólo en México, sino en el mundo entero), las aportaciones de la etnohistoria cobran hoy un relieve sin precedentes.

Si bien resulta sencillo distinguir a la etnohistoria del resto de las ramas de la antropología debido a su énfasis en los procesos del pasado, la relación entre aquélla y la historia no es fácil de enunciar para el momento actual. Hasta hace algunos años podía decirse que los indígenas tenían en común con las mujeres, los vagabundos y los obreros el hecho de que su pasado no era registrado ni tomado en consideración por la historiografía tradicional. Mas en fechas recientes la llamada "nueva historia" comenzó a aproximarse a su acontecer y a explicar algunos aspectos de su devenir, lo que para algunos significaba el fin de su divorcio de la etnohistoria. Para otros esta última ya no tenía razón de ser, no obstante que contaba con un largo trecho recorrido en el uso de fuentes alternativas al documento escrito, en la construcción de un método que permitía explicar el pasado con una óptica sensible a los hechos culturales y en la exploración de analogías entre los pueblos vivos y las sociedades pretéritas. Otros más confiaron en que esta disciplina contaba con un potencial enorme, que se expresa en una notable diversidad de intereses que reflejan la plural composición de las sociedades del pasado y el presente.

Los temas tradicionales de la etnohistoria siguen produciendo preguntas y explicaciones entre nuestros especialistas, máxime cuando los avances de la arqueología, la lingüística y la antropología les permiten hoy nutrirse de un cúmulo mucho mayor de información que antaño. A su vez, la etnohistoria ha hecho aportaciones relevantes, sobre todo en lo que respecta al rescate, lectura e interpretación de fuentes escritas poco convencionales, como son los códices y documentos en caracteres latinos a los que hasta hace poco tiempo se les prestaba poca atención: estadísticas vitales, actas notariales, juicios inquisitoriales, mapas y testamentos. Por otro lado, ha explorado nuevos campos apoyada en su matriz antropológica, ofreciendo una convincente interpretación cultural del pasado. Así, la etnohistoria de hoy puede definirse desde dos ángulos complementarios: como la lectura etnológica de los vestigios históricos, incluidos obviamente los documentos, y como el método que propone la confrontación y validación del dato documental

con el etnográfico. En ambos sentidos la etnohistoria enriquece a las ciencias sociales contemporáneas a la par que se define por su carácter interdisciplinario.

La etnohistoria, su razón de ser

El método etnohistórico se caracteriza por "tener un pie" en la historia y otro en la antropología. Tal propiedad ha sido descrita por sus especialistas como interdisciplinariedad. Hoy día, cuando las ciencias en su conjunto se ven obligadas a integrarse unas con otras, se han acuñado nuevos conceptos para denominar al proceso de fusión de diferentes disciplinas, y todo ello se ha convertido en tema de discusión entre epistemólogos, metodólogos y filósofos de la ciencia. Esto representa un reto y una posibilidad para la etnohistoria, pues justamente en su calidad de interdisciplina reside su capacidad para efectuar aportes novedosos al conocimiento. Es lícito, pues, pensar a la etnohistoria como una forma vanguardista de hacer investigación social, ya que, sin perder de vista el objeto de estudio que la define, procede conforme a cánones que hoy son punta de lanza en el desarrollo de las ciencias, particularmente en lo que toca a la adopción de conceptos, técnicas y modelos teóricos de las disciplinas que le dieron origen. Entremos en algunos detalles.

Desde sus orígenes las ciencias sociales han sufrido un proceso de fragmentación ininterrumpida; de ese modo, ha surgido un vasto número de disciplinas abocadas a la comprensión de campos limitados del fenómeno social. Pero así como se ha dado la fragmentación, también se ha producido la recombinación de estas disciplinas especializadas en terrenos "híbridos", aún más especializados. Es el caso –por mencionar los más conocidos– de la historia económica, la sociolingüística, la antropología cognitiva y la etnohistoria. En otras palabras, y poner un ejemplo, ahí donde se "tocan" la historia y la economía podemos encontrar una "intersección" que da lugar a una interdisciplina –en este caso la historia económica– muy especializada y, lo más importante, potencialmente

superior a aquellas que le dan origen en cuanto a capacidad de innovación.

El lector se preguntará, escéptico: ¿por qué afirmar que las interdisciplinas son "superiores"? Fundamentalmente por dos razones. La primera es que, desde la perspectiva de numerosos especialistas, se ha venido produciendo una especie de estancamiento en las disciplinas "clásicas" o "nucleares", aquellas que son herederas de la tradición positivista. La historia, la economía, la psicología ganaron mucho en el proceso de fragmentación de las ciencias sociales; se enseñorearon en sus particulares objetos de estudio y afinaron progresivamente las herramientas metodológicas y de carácter técnico que les permitían arribar a nuevos conocimientos. Pero sus objetos de estudio "típicos" terminaron por agotarse y sus métodos se han ido tornando obsoletos a la luz de nuevas corrientes teóricas. Hoy ningún historiador serio se plantearía reescribir la historia de la conquista de México-Tenochtitlan exclusivamente con base en las cartas de Hernán Cortés. Considerando las cosas desde esta perspectiva es como se observa el estancamiento de una disciplina si es que ésta no renuncia a sus viejos y gastados temas, problemas y procedimientos. Si nuestro investigador desea innovar deberá aproximarse a algún problema poco trabajado por la historia -es decir, salirse del núcleo de su disciplina y adentrarse en su periferia.

Hasta aquí hemos visto el problema en lo que concierne al objeto de estudio. Ahora pensémoslo en términos metodológicos. También se pueden hacer aportes al conocimiento si, ya sea conservando los temas tradicionales o construyendo otros nuevos, el investigador recurre a las disciplinas cercanas y toma prestado su bagaje conceptual, sus herramientas técnicas o ambas cosas. De hecho, así es como surge una interdisciplina. Si volvemos a nuestro caso, el hipotético historiador al que nos hemos referido usaría, por decir algo, conceptos e instrumentos analíticos propios de psicología para entender a Cortés como un individuo motivado a escribir sus cartas por razones únicas y personales: estaría haciendo historia de las mentalidades, interdisciplina que se encuentra en

las fronteras de dos campos del saber y que se realiza en su intersección. Y resulta que en esta operación se llenan lagunas que las disciplinas tradicionales fueron dejando en su desarrollo. Nuestro investigador, al dejar de ser un "historiador a secas" y convertirse en un híbrido de historiador y psicólogo o "historiador de las mentalidades", dio un salto que le permitió generar conocimiento sobre un asunto novedoso en vez de volvernos a contar la consabida historia del valiente y codicioso joven extremeño que conquistó un imperio con tan sólo un puñado de hombres.

Las necesidades actuales de especialización e innovación obligan entonces a las ciencias sociales a generar estos campos interdisciplinarios y desde ahí hacer nuevas propuestas metodológicas y construir objetos de estudio distintos a los tradicionales. Es en ese terreno en el que se mueve la etnohistoria. Veamos por qué fue necesario su surgimiento.

En las fronteras de la historia se encontraban los pueblos sin escritura, a los que era difícil acceder debido a la falta de documentación. En las fronteras de la antropología se encontraba el pasado de los pueblos "salvajes", al que no se atendía dadas las limitaciones de las más influyentes teorías y métodos que ella misma había creado. Sin forzar demasiado las cosas, podemos ver que ahí hay una intersección: los "sin escritura" eran esencialmente los mismos que los "salvajes". Los problemas que se derivaban de lo anterior se hicieron patentes en Estados Unidos en 1946, cuando el Congreso de este país creó la Comisión de Reclamaciones de Tierras, que abría las puertas para que los grupos indígenas pudieran exigir indemnización por tratos fraudulentos o compulsivos en los que habían perdido sus posesiones.

El proceso de reclamación fue largo y costoso y se enfrentó a un escollo monumental: los tribunales sólo admitían documentos escritos como pruebas válidas. Por razones obvias, los indios no contaban con este tipo de evidencias, lo que colocaba a los litigios en un callejón sin salida. Pero también permitió a un grupo de aventurados investigadores plantearse un nuevo objeto de estudio que exigía métodos y técnicas propios.

Estos expertos, luego de fungir como peritos ante los tribunales, formaron la Sociedad Americana de Etnohistoriadores. Y su empresa consistió en que, siendo etnólogos calificados, se pusieron a estudiar historia con interés y seriedad y robustecieron su aparato conceptual y sus herramientas técnicas con el objeto de sentar las bases para lo que entonces llamaron "etnología diacrónica". Con el tiempo lograron atraer a historiadores que hicieron lo mismo en sentido inverso y el resultado fue que las dos disciplinas construyeron un puente, un campo común superespecializado al que hasta hoy seguimos denominando etnohistoria. No obstante, cabe señalar que este nombre no complace a todo mundo y que, por ende, algunos prefieren hablar de "antropología histórica". Pero para efectos prácticos en uno y otro caso se admite la existencia de –por lo menos– un campo propio, fértil para la investigación científica, que consiste en el pasado de aquellos grupos humanos cuya historia había sido pasada por alto: las sociedades de tradición no occidental.

La etnohistoria "tomó prestado" de las dos ciencias que le dieron origen y generó un método particular para abordar un área temática que, por cierto, resultó mucho más extensa de lo que se pensaba en un principio... tanto que hoy podemos encontrar etnohistoriadores especialistas en códices –muy relacionados con los epigrafistas–, en sistemas agrícolas –cercanos a los agrónomos–, en sociedad colonial –emparentados con los historiadores sociales– y hasta en grupos marginales de la ciudad –instalados en las fronteras de la sociología urbana.

El movimiento no cesa: la especialización, la recombinación, la conversión de campos interdisciplinarios en nuevas disciplinas son fenómenos que llevan al progreso de la ciencia. Por lo tanto, la moraleja de todo esto es que, puesto que ya no podemos ser enciclopedistas, lo mejor es buscar las lagunas que dejaron las disciplinas decimonónicas e instalarnos ahí como especialistas interdisciplinarios. Eso hemos hecho, con éxito, los etnohistoriadores en Estados Unidos, en Francia, en África, en América del Sur y, por supuesto, en México.

México, un país con etnohistoria

La plena inserción de la etnohistoria como una disciplina aceptada en el medio académico mexicano no fue fácil. Su propia definición fue motivo de acalorados debates y hasta ahora muchos especialistas en el pasado de los pueblos indios simplemente prefieren llamarse a sí mismos etnólogos o historiadores. Mucha de esta polémica se tradujo en intentos, unos más afortunados que otros, por establecer las características peculiares de esta especialidad y marcar de manera definitiva y contundente las fronteras que la separaban de las ciencias que le son más cercanas. Nosotros preferimos seguir pensándola como un área de intersección y comunión, no de separación y por eso optamos por sumarnos al criterio de María de los Ángeles Romero Frizzi, quien propone, en esencia, que la etnohistoria es el conjunto de procesos mentales que nos acercan a la historia del "otro", el método que nos conduce a entender el pasado de quienes han heredado una cultura distinta a la nuestra.

Así las cosas, la etnohistoria trata de descubrir en los documentos escritos por una sociedad y una cultura los principios y las maneras de ser y pensar de otra sociedad y otra cultura. Ello supone hacer el esfuerzo por descubrir en las fuentes un pensamiento diferente, poniendo en juego la difícil tarea de imaginar lo que realmente nunca se puso por escrito.

Ahora bien, para tener éxito en estas labores es preciso –siguiendo a la misma autora– acercarnos primero al pensamiento mesoamericano. Y uno de los caminos para conocer la mentalidad indígena de ayer es entender la cultura vernácula de hoy, y esto es posible por medio del trabajo etnográfico y del estudio de las lenguas aborígenes. Es por ello que el etnohistoriador debe acercarse a la cultura y al pensamiento indígena contemporáneos. Esto supone partir de la idea de que, a pesar de los muchos cambios que han sufrido los pueblos indios en el curso de tantos años, su cultura está viva con niveles diversos de cambio y continuidad, según el grupo del que se trate. Pero en todo caso, y por obvio que resulte aceptar que las culturas étnicas de hoy son distintas de las coloniales,

de cualquier manera sus miembros están más cerca de sus antepasados que nosotros. Es aquí donde se unen los caminos de la historia y la antropología para dar origen a la etnohistoria. No se trata solamente de aplicar a la sociedad indígena los conceptos que hemos elaborado sobre estructura social, instituciones y funciones; es más que eso. Es penetrar en el pensamiento, la filosofía y las categorías indígenas.[4]

Bajo el efecto de preocupaciones intelectuales de este tipo, en nuestro país se creó durante la década de 1960 la especialidad en etnohistoria, como una de las áreas de conocimiento que cubría la maestría en ciencias antropológicas que se había convertido en el semillero de los estudios de las culturas nativas del presente y el pasado. Durante la década siguiente se discutió mucho la forma más adecuada de contemporizar la formación y el grado académico que ofrecía la escuela a sus estudiantes y egresados. Tales discusiones se encontraban enmarcadas, por supuesto, por una pujante producción intelectual expresada en las obras tanto de investigación como de reflexión teórico-metodológica de antropólogos de la talla de Wigberto Jiménez Moreno, Ángel Palerm, Pedro Carrasco y Eric Wolf, por sólo mencionar a algunos de los más destacados.

En ese contexto el maestro Carlos Martínez Marín abogó por la formación de una carrera de etnohistoria, haciendo confluir en una propuesta disciplinaria los estudios de historia antigua de México y los avances de la "etnología diacrónica" norteamericana y que para entonces eran punta de lanza a nivel internacional. Paralelamente, otros especialistas animados por intereses similares se abocaban a la tarea de concebir un área de investigación dedicada exclusivamente a temas y problemas etnohistóricos dentro del INAH, institución que, por ley, tiene –entre otras funciones– encomendada la

[4] Los dos últimos párrafos son una adaptación libre del texto original de María de los Ángeles Romero Frizzi "Reflexionando una vez más: la etnohistoria y la época colonial", en *Dimensión Antropológica*, 1-1, mayo-agosto de 1994, pp. 37-56.

tarea de investigar lo concerniente al pasado de los pueblos indígenas.

Los años han pasado y el etnohistoriador de hoy está formado para desempeñarse como especialista en el manejo de fuentes muy diversas. Es también un profesional que se plantea problemas teóricos y de explicación histórica a los que es capaz de acceder por medio de ángulos novedosos. Por lo tanto, la gama de espacios de desempeño profesional y de producción de conocimientos en el que se inserta es muy vasta. Pero ello no obsta para que buena parte de los etnohistoriadores mexicanos se hayan desarrollado como expertos de alta calificación en el manejo de documentación de archivo, manuscritos en lenguas indígenas y códices.

De ese modo, instituciones como el Archivo General de la Nación, el del Ayuntamiento, el de la Secretaría de Salud, los de Notarías y los del Poder Judicial son espacios donde frecuentemente laboran los profesionales de la etnohistoria. Lo mismo sucede en bibliotecas que cuentan con acervos coloniales o materiales pictográficos, de las cuales, ciertamente, la más importante es la que se ubica en el Museo Nacional de Antropología. Desde todos esos espacios, pues, cada día brotan nuevos datos que alimentan nuestro conocimiento sobre el pasado de nuestra nación y ponen de relieve la complejidad de los procesos y sucesos que han forjado a lo largo del tiempo a las culturas étnicas de hoy.

Dentro de una línea de trabajo paralela cabe destacar la participación de etnohistoriadores en equipos interdisciplinarios de investigación, difusión de la cultura y diseño museográfico. Además, recientemente se ha iniciado la exploración de campos ligados a problemas contemporáneos, como puede ser el rastreo de usos y costumbres jurídicas en regiones indígenas, con fines de resolución de conflictos entre el derecho positivo y el consuetudinario, o la localización, interpretación y validación de títulos y mapas coloniales que sirvan como pruebas en litigios por la tierra y otros recursos naturales. Este tipo de actividades ya cuentan con una cierta tradición en el marco de organismos no gubernamentales vinculados con la problemática indígena, pero recientemente han sido

practicadas también por dependencias públicas como lo que fue el Instituto Nacional Indigenista, hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Por lo que respecta a la investigación científica, se llevan a cabo trabajos de carácter etnohistórico en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, en los institutos de Investigaciones Antropológicas, Históricas y Estéticas de la UNAM, en numerosas universidades de la república –entre las que destaca la Autónoma de Yucatán, por sus aportaciones al conocimiento de la historia colonial y decimonónica de la península– y, naturalmente, en el INAH, por medio de sus diferentes áreas y centros de investigación.

Las investigaciones etnohistóricas en el marco de la antropología institucional

Ya hemos señalado que dentro del INAH existe una Dirección de Etnohistoria creada hace poco más de dos décadas; sin embargo, debido a la propia historia de la disciplina, no toda la investigación del área se realiza ahí. De hecho, una parte significativa se ha llevado a cabo en los centros INAH, lo que ha permitido el desarrollo de un vasto número de trabajos científicos que ostentan un claro énfasis regional. Sin duda esta característica ha expandido las posibilidades de este ámbito de conocimiento, además de que nos ofrece un panorama cada vez más rico y completo de la historia indígena y de otros grupos subalternos a todo lo largo y ancho de nuestro país.

Entre los centros que se ubican fuera de la capital del país en los que actualmente se realizan investigaciones etnohistóricas se encuentran Oaxaca, Michoacán, Chiapas, Puebla, Yucatán, Jalisco, Sonora, Veracruz y Colima. Su sola mención permite avizorar la variedad de temáticas y grupos étnicos y sociales con los que se trabaja. Pero, además, cabe señalar que los periodos estudiados, que abarcan desde finales de la era prehispánica hasta nuestros días, juegan también un papel destacado en la diversidad de fuentes y enfoques empleados.

Otras áreas del INAH también cuentan entre sus filas con destacados etnohistoriadores y profesionales de la historia, la arqueología y la etnología que en la práctica hacen etnohistoria. A manera de ejemplos podemos mencionar a las escuelas Nacional de Antropología e Historia y la de Antropología de Chihuahua, la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, la Subdirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicas, el Museo Nacional de las Culturas, la Coordinación Nacional de Restauración y la de Estudios Históricos y las direcciones de Investigación y Conservación del Patrimonio Arqueológico, de Lingüística, de Etnología y Antropología Social y, naturalmente, de Etnohistoria. Como en los centros regionales, en estas áreas se realizan investigaciones que abarcan problemas, zonas geográficas y periodos históricos muy diversos. Acaso la singularidad sea que en algunas de ellas comienzan a sentarse las bases, por cierto muy prometedoras, para la organización de equipos destinados a la realización de investigaciones colectivas. Es el caso, por ejemplo, de los especialistas en códices, quienes trabajan de manera coordinada desde hace varios años, y de un grupo con sede en la Dirección de Etnología y Antropología Social que trata con problemas históricos concernientes a la población de origen africano.

Entre las investigaciones que se concentran en la Dirección de Etnohistoria se cuentan la ya citada sobre códices, a los que se analiza desde diferentes enfoques y con propósitos diversos. También existen investigaciones concernientes al periodo prehispánico tardío en el centro de México, en relación con el comercio, la economía y la organización política y territorial. También tienen ahí sede pesquisas sobre etnografía histórica, usos de plantas y con relación al devenir de la nobleza indígena durante la etapa colonial. Finalmente, ahí, como en la mayor parte de los centros en los que existen proyectos etnohistóricos, se otorga un lugar muy importante a la tarea de rescatar, difundir y preservar la integridad de documentos históricos de todo tipo. Es en este sentido que la etnohistoria se hermana con el resto de las ciencias antropológicas en la altísima tarea de velar por el patrimonio cultural de nuestro país.

Para saber más

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, UV/FCE/INI/Gobierno del Estado de Veracruz (Obra Antropológica, VI), 1992.

La obra clásica de este autor fundamental de la antropología mexicana es el primer acercamiento a los grandes problemas que derivan del contacto cultural entre Mesoamérica y el mundo occidental. No obstante se trata de un libro publicado por vez primera hace varias décadas, mantiene una vigencia tal que lo convierte en una lectura obligada para cualquier interesado en la etnohistoria.

García Mora, Carlos (coord.), *Las cuestiones medulares (antropología física, lingüística, arqueología y etnohistoria)*, México, INAH (La Antropología en México. Panorama Histórico, 3), 1988.

Como parte de uno de los esfuerzos más ambiciosos por concentrar en una obra la historia de la antropología mexicana que se hayan realizado hasta hoy, en este volumen se ofrece una panorámica detallada y crítica de los problemas, avances y limitaciones de la etnohistoria desde sus orígenes hasta la década de 1980.

Lorandi, Ana María y Mercedes del Río, *La etnohistoria. Etnogénesis y transformaciones sociales andinas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina (Los Fundamentos de las Ciencias del Hombre, 69), 1992.

El referente comparativo más importante para la etnohistoria mexicana es su contraparte andina. Perú y Argentina son dos de los países de dicha área en los que se realizan investigaciones etnohistóricas de manera más sistemática desde hace varias décadas. Esta compilación ofrece una panorámica de gran utilidad sobre la disciplina en la región.

Pérez Zevallos, Juan Manuel y José Antonio Pérez Gollán (comps.), *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, México, INAH (Textos Básicos y Manuales), 1987.

Se trata de una compilación de textos elaborada para los estudiantes de la licenciatura en etnohistoria de la ENAH, como resultado de las interrogantes que los compiladores se plantearon a lo largo de su práctica docente. Incluye 12 artículos clásicos de Pedro Carrasco, Carlos Martínez Marín y John Murra, entre otros autores.

Revista *Cuicuilco*, número monográfico sobre historia y antropología, nueva época, 1-1, México ENAH, mayo-agosto de 1994.

En este primer número de la nueva época de una revista con gran tradición en el medio antropológico mexicano se reúnen artículos de carácter teórico, metodológico, así como resultados de investigaciones novedosas en diversos campos, cuyo denominador común es la inquietud por enlazar las preocupaciones de la historia y la antropología.

Revista *Desacatos. Número monográfico sobre etnohistoria*, núm. 7, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, otoño de 2001.

Bajo una presentación intitulada "La etnohistoria en América: crónica de una disciplina bastarda" se integran seis trabajos sobre esta disciplina, oriundos de diversas latitudes del planeta. Resulta interesante el hecho de que los editores buscaron incluir textos clásicos de difícil accesibilidad, así como reflexiones novedosas sobre la materia.

Rojas Rabiela, Teresa y Mario Humberto Ruz (dirs.), *Historia de los pueblos indígenas de* México, colección editorial publicada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y el Instituto Nacional Indigenista.

Este ambicioso proyecto editorial, cuyos primeros resultados vieron la luz hacia mediados del decenio de 1990, es quizá el muestrario más completo del estado del conocimiento que se tiene en la actualidad sobre la dinámica histórica de los indígenas mexicanos durante los periodos colonial y moderno. La colección, que hoy ya cuenta con cerca de 20 volú-

menes, ha manejado el criterio regional como uno de los ejes para la presentación de sus resultados. Entre otras obras, cuenta con trabajos sobre los indios de Chiapas, la Huasteca, Guerrero, Coahuila y Sonora.

La lingüística y el fenómeno del lenguaje

Pedro Lewin*

La definición de lenguaje es siempre, implícita o explícitamente, una definición de los seres humanos en el mundo. Las principales categorías recibidas –"mundo", "realidad", "naturaleza", "humano"– pueden ser contrapuestas o relacionadas con la categoría de "lenguaje". Sin embargo, es un lugar común hoy en día observar que todas las categorías, incluyendo la categoría "lenguaje", son en sí mismas construcciones en el lenguaje, por lo que sólo mediante un esfuerzo y dentro de un sistema de pensamiento particular, pueden ser separadas del lenguaje con fines de una exploración relacional.

R. Williams, 1977: 21.

Comienzo este artículo con la cita de Williams porque nos recuerda, al igual que el pensamiento filosófico de Ernst Cassirer (1971), que la reflexión en torno al lenguaje es tan antigua como la propia pregunta por el ser. Para aquellos estudiantes que desean indagar en la disciplina del lenguaje, sirvan estas referencias iniciales aunque sólo sea para recordar el parentesco y la extraordinaria complicidad que nuestra disciplina tiene con la madre de todas las ciencias: la filosofía. Como persona interesada en –y convencida de– el fenómeno

* El doctor Pedro Lewin es investigador del Centro INAH Yucatán, del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

del lenguaje creo que sería acertado continuar con una doble invitación, una de tipo conceptual y otra de tipo emocional: la primera va en el sentido de que, independientemente de los fenómenos que estudiemos y de las teorías que empleemos, el lenguaje de nuestros análisis habrá de ser riguroso y sus significados lo menos ambiguo posible. La segunda se refiere a la necesidad de desarrollar una actitud de placer por el lenguaje. Ésta, como la anterior, derivan del hecho de reconocer que el lenguaje y la comunicación son parte consustancial de los procesos sociales que configuran nuestras sociedades.

En lo que sigue abordaré tres aspectos generales: a) los antecedentes históricos en la consideración del lenguaje y la constitución de la disciplina lingüística; b) una pequeña referencia a la diversificación contemporánea de los estudios del lenguaje, y c) una sección más amplia sobre la importancia social de la lingüística y los estudios del lenguaje. Esta última sección está dividida en seis apartados que ponen de relieve algunos de los aspectos y preguntas importantes asociados con nuestra disciplina.

Prehistoria y constitución científica

Sugería al comienzo que el interés por el lenguaje probablemente haya sido tan antiguo como la propia humanidad. Significativamente, muchos de las interrogantes históricas y de las actitudes que durante el pasado se tenían ante el lenguaje continuaron existiendo a lo largo de todo el siglo XX. La inquietud por el origen del lenguaje y la identificación de una lengua originaria ha sido una preocupación constante desde hace más de tres mil años. De hecho, el lenguaje ha sido un objeto de reflexión que ha estado en el centro de los debates filosóficos y de las religiones más antiguas del mundo.

En diferentes sociedades y tradiciones religiosas, por ejemplo, la existencia del lenguaje, y particularmente del lenguaje escrito, estuvo asociada con la obra divina como resultado de la intervención de seres sobrenaturales. Tradiciones religiosas tan importantes como el budismo, el cristianismo, el hin-

duismo, el islamismo y el judaísmo comparten el hecho fundamental de perpetuar sus respectivas creencias en torno al origen del lenguaje, así como la preocupación por conservar y transmitir los conocimientos sagrados y secretos, especialmente mediante el cuidado y la memorización de las formas escritas de los textos religiosos. Ilustrativamente, los distintos sistemas de escritura en todo el mundo son un buen ejemplo de la influencia de las tradiciones religiosas, al grado de que las fronteras de estas últimas son a veces mucho más claras que las de la distribución de las familias lingüísticas como tales (Crystal, 1992). La emergencia de los especialistas en la interpretación correcta de los textos y sus formas de pronunciación, asociados con el dominio religioso, ha sido el motivo del surgimiento y perpetuación de élites encargadas de la transmisión de los conocimientos y la razón misma de ciertas formas de organización social.

Desde el punto de vista filosófico, el debate en torno a la naturaleza del lenguaje y el lugar del ser humano ante él se remonta a la civilización griega, casi medio milenio antes de la era cristiana. Por un lado se creía que el lenguaje podía ser intrínseco a la naturaleza de las cosas en el sentido de una *motivación natural* de las palabras (Platón). En oposición a esta creencia se pensaba en la existencia del lenguaje en su carácter simbólico de *convención social* (Aristóteles). Los romanos, por su parte, acentuaron el interés por la codificación de la gramática latina, recuperando y adecuando las categorías griegas, siendo además pioneros en adelantar la naturaleza social y comunicativa del lenguaje, especialmente en la obra de Varro. En contraste con la tendencia predominantemente especulativa de los pensadores griegos, los indios veían en el distanciamiento de la oralidad respecto de los antiguos textos sagrados, no un acto de corrupción, sino de profanación, frente a lo cual era necesario adoptar medidas correctivas como, por ejemplo, la fonética y la métrica. A pesar de las influencias de estos estudios gramaticales sobre nuestras propias categorías de análisis lingüístico contemporáneo, en todas estas tradiciones predominaba el interés conservacionista por el lenguaje. La aproximación al lenguaje era considerada como parte de la

actividad retórica, centrada en el cuidado de la oratoria y en el arte de la persuasión y en la preservación de las formas correctas de expresión para la memorización de textos asociados con la celebración de determinados rituales. En suma, prevalecía una perspectiva normativa del lenguaje preocupada por mantener las formas y los modos de pronunciación.

Con el desarrollo de los centros urbanos en la Europa de la Edad Media, además del latín que seguía usándose en la administración y la religión, entre otras funciones de prestigio e importancia social, comenzó a producirse una tradición literaria paralela que estaba relacionada con las formas de habla vernáculas. El estudio de estas formas seguía los esquemas clasificatorios de la gramática latina, aunque comenzó a desarrollarse una perspectiva *descriptivista* en el análisis del lenguaje, tendencia que se acentuó más adelante con el descubrimiento de otras lenguas en diversas partes del mundo. Esta tendencia cobró cada vez más importancia a finales del siglo XVIII, en la medida en que la diversidad de lenguas comenzó a considerarse un reflejo de la diversidad cultural de las sociedades humanas. Estas ideas, muy características del Romanticismo alemán, fueron sintetizadas a principios del siglo XIX por Wilhelm von Humboldt, quien sostenía que el lenguaje reflejaba el carácter nacional de un pueblo, a la vez que tenía la capacidad de condicionar el pensamiento de los individuos. Vale recordar que algunos de estos postulados tendrían una fuerte influencia en el desarrollo de la antropología cultural y lingüística norteamericanas del siglo XX, especialmente en los trabajos de Boas, Sapir y Whorf.

Así, esta tendencia descriptiva fue ganando terreno frente a la visión normativa del lenguaje, así como ante la creencia de que determinada lengua o variedad es mejor o correcta y que, en este sentido, debiera de servir de modelo para imponerse sobre el resto de la sociedad. La elaboración de gramáticas, diccionarios y normas de pronunciación durante el periodo clásico fue el resultados práctico que derivó a partir de esta concepción. Frente a esta tendencia que prescribe las formas del uso del lenguaje, el énfasis descriptivo parte del uso real de los idiomas y los especialistas se abocan a la tarea

de encontrar las categorías más adecuadas para reflejar y explicar el funcionamiento concreto de la lengua, tal y como ésta es utilizada por sus hablantes.

Esta oposición de perspectivas fue obviamente mucho más importante en el pasado de lo que representa en la actualidad. Anteriormente se trataba de normar no sólo las formas del lenguaje, sino conservar un conjunto de comportamientos culturales y religiosos sobre la base de una exclusión de determinadas formas del comportamiento idiomático. En otras palabras, la perpetuación de la influencia de ciertas élites y de la tradición religiosa dependía en gran medida de la conservación y el uso normativo y restringido del lenguaje. Hoy día esta oposición asume otro valor y tiene implicaciones muy diferentes. En el caso de México, por ejemplo, resulta tan importante el trabajo descriptivo de las lenguas indias del país como la necesidad de elaborar gramáticas normativas para fines de planeación lingüística y de la educación institucionalizada. Fuera del contexto histórico y cultural que dio origen a la tradición normativa, esta actitud es reveladora en tanto que puede ser sometida al análisis de ideologías y actitudes que sustentan determinados juicios en torno al uso de una lengua.

Como es de esperarse, esta oposición está acompañada de otra dicotomía que, a pesar de los resultados contundentes del relativismo y la antropología cultural, todavía suele encontrarse en el sentido común de nuestra época. Se trata del contraste entre lenguas primitivas y lenguas superiores. La propia exploración de la lingüística histórica, la creciente sensibilidad ante las distintas lenguas del planeta, el refinamiento del instrumental para el análisis lingüístico generado por el estructuralismo han llevado a desechar la creencia de que la evolución social de la humanidad, de sociedad "primitiva" a "civilización", tendría un reflejo lingüístico en términos de una supuesta complejidad creciente de las lenguas. Actualmente sabemos que no existe fundamento lingüístico alguno para sustentar dicha afirmación. Al igual que con la polarización anterior, esta dicotomía alude a un fenómeno de actitud social que extrapola el indiscutible prestigio o utilidad social de ciertas lenguas o variedades a otros ámbitos, con la

consiguiente proyección de superioridad o inferioridad de sus respectivas lenguas y usuarios. Esta actitud ha sido muy frecuente durante los siglos pasados, cuando el idioma era retomado como un elemento esencial para definir la emergente identidad nacional de los pueblos. Hoy día, en cambio, este fenómeno se ha convertido en un tema de interés para el análisis sociolingüístico de las valoraciones acerca de ciertas lenguas o formas de habla. Más que nada estos juicios reflejan las ideologías que se estructuran a partir de procesos de negación y descalificación de formas culturales y lingüísticas alternas, y actualmente también sabemos que la diferenciación entre lenguas y dialectos no se sostiene con argumentos lingüísticos, sino a partir de procesos sociopolíticos. En síntesis, no existe fundamento alguno para pretender que la complejidad social y económica de determinada sociedad se vea reflejada en una escala evolutiva de la gramática de los idiomas (Crystal, 1992; Mounin, 1974).

De esta manera, la constitución científica de la disciplina lingüística tiene sus antecedentes más inmediatos en el siglo XIX, con los estudios de filología comparativa, enfocados al análisis histórico y la interpretación de registros escritos. Un poco más tarde, y como resultado de esta trayectoria, a comienzos del siglo XX Ferdinand de Saussure (1985) –considerado el fundador de la disciplina– introdujo un cambio paradigmático al interesarse por los principios que rigen el sistema de la lengua. En lugar de privilegiar los aspectos históricos del desarrollo de las lenguas y de continuar con una visión diacrónica, así como con el interés comparativo y genealógico entre las lenguas, la naciente disciplina lingüística iría a definir su objeto de estudio aislando aquello que en el lenguaje era compartido, social y recurrente (la lengua), separándolo de todo lo que era propio de los actos concretos e individuales de habla, de las manifestaciones diferenciadas, contextuales y no previsibles del discurso (el habla). La lingüística, en la opinión de Saussure, debía circunscribir su objeto de estudio al análisis sincrónico de la lengua, para lo cual se comenzaron a discriminar y distinguir estos dos planos, el de la lengua y el del habla, del fenómeno humano más amplio: el lenguaje.

La diversificación de los estudios del lenguaje

Como se ha visto, históricamente hablando Europa ha sido el escenario para el desarrollo de la tradición histórica y comparativa de los estudios del lenguaje. Del lado del continente americano, y sin dejar de reconocer la invaluable influencia de Humboldt, el desarrollo de la lingüística estuvo fuertemente marcado por el nacimiento de la antropología cultural en el siglo xx, asociada con la determinante influencia de Franz Boas y Edward Sapir y con la lingüística estructural de Leonard Bloomfield (1933), principalmente.

Quizá sea acertado comentar, en el contexto de este sucinto panorama de la trayectoria de los estudios del lenguaje, la aparición y gran influencia de la figura de Noam Chomsky (1957, 1965). En respuesta al desarrollo del estructuralismo en lingüística y del conductismo, la trayectoria de Chomsky inaugura una perspectiva, anticipada en cierta forma por Humboldt, preocupada no por los aspectos específicos del uso de una lengua en particular, sino por la capacidad humana del lenguaje como tal. En su opinión, el conductismo no puede dar cuenta de los procesos cognitivos del ser humano. De manera semejante, mas no equivalente, a la distinción saussureana entre lengua y habla, la distinción chomskyana entre competencia y actuación haría referencia a ese objeto de estudio que pretendía definir universales lingüísticos y, por este camino, contribuir a la comprensión de la naturaleza misma de la mente humana.

Tal vez también sea atinado afirmar que, una vez consolidada y reconocida la naturaleza científica de la disciplina lingüística –para lo cual el estructuralismo contribuyó de manera decisiva–, la ciencia del lenguaje, al igual que otras disciplinas humanas, comenzaron a abrirse camino y establecer nexos conceptuales con otros ámbitos del quehacer científico. De esta manera surgen campos paralelos e interdisciplinarios en el entendido de que la explicación de ciertos fenómenos no está dentro de los paradigmas herméticos y autocontenidos de concepciones históricamente recibidas. Los ámbitos interdisciplinarios de la lingüística son varios y diversos, de forma

que una revisión de ellos en esta exposición correría el riesgo de ser incompleta y poco rigurosa.

Baste mencionar, en el marco de este trabajo introductorio, que el interés por los estudios del lenguaje se ha extendido y ha incursionado en espacios tan importantes como el de la educación y la enseñanza, constituyéndose en un campo propio identificado con el nombre de *lingüística educativa*. Los fenómenos de la *adquisición del lenguaje* y los problemas implicados en la enseñanza de las segundas lenguas han sido terreno fértil para la constitución de otro ámbito específico, el de la *lingüística aplicada*, cuyo horizonte alcanza áreas de investigación tan importantes como la *lexicografía*, la *traducción* y la *planificación lingüística*. No menos importancia debe atribuirse al campo de la *psicolingüística*, preocupada por procesos mentales como el de la memoria, la percepción y la capacidad de aprendizaje, entre otros. En todos ellos, este campo interdisciplinario establece vínculos entre los procesos psicológicos y los comportamientos lingüísticos de los individuos. Cercano a este campo podríamos señalar el de la *neurolingüística*, delimitado por el interés de la base neurológica en el desarrollo del lenguaje.

Este breve panorama sería más incompleto aún si no incluyéramos los campos directamente derivados de la antropología cultural a la que hacíamos referencia antes y que, de alguna manera, surgieron en respuesta al propio desarrollo estructuralista de la lingüística. En este sentido, la *antropología lingüística*, la *etnolingüística* y la *sociolingüística* constituyen subdisciplinas u orientaciones estrechamente vinculadas entre sí que comparten, aun con diferencias en ocasiones muy importantes al interior de sus propios campos específicos, una premisa elemental: el interés por la variabilidad lingüística y cultural como un fenómeno constitutivo de las sociedades humanas y la consideración del uso contextual del lenguaje por parte de los individuos. Ya sea que el énfasis esté colocado principalmente en establecer relaciones entre el lenguaje y la cultura (etnolingüística), o bien que el interés esté orientado a reconocer la variabilidad socialmente motivada del lenguaje y que esta variabilidad sea informativa y constitutiva de identi-

dades sociales (sociolingüística). Ambos campos han confluido últimamente al compartir una perspectiva sobre el lenguaje como práctica social y al tratar de explicar la base comunicativa de los procesos sociales. La antropología lingüística, más que constituirse en una tercera vía en los estudios del lenguaje, recupera el marco antropológico de la disciplina y se define, a decir de Alessandro Duranti (1997), como el estudio del lenguaje entendido como un *recurso cultural* y del discurso como una *práctica cultural*, aspectos sobre los cuales volveremos más adelante.

La importancia social de la lingüística

De lo dicho hasta aquí se desprende que el interés por el lenguaje jamás ha carecido de una motivación social. Incluso durante las primeras épocas, ahora identificadas con la prehistoria de la lingüística, la observación del lenguaje encerraba una preocupación esencialmente social, motivada por las orientaciones culturales y religiosas de las sociedades clásicas. Más tarde, y antes de su constitución científica, el interés por las lenguas atrajo la atención de especialistas preocupados por descubrir las relaciones de parentesco lingüístico, los cambios históricos de las lenguas, así como por encontrar en el idioma un fundamento subjetivo para la consolidación de las identidades nacionales. El nacimiento de la lingüística estructural, el deslinde paradigmático iniciado por Saussure, es quizás el momento menos afortunado en el reconocimiento de la dimensión social del lenguaje, aunque cabe señalar que este recorte se justificaba plenamente en función de las premisas epistemológicas del quehacer científico.

El advenimiento de la sociolingüística hacia fines de los cincuenta y comienzos de la siguiente década reflejó las formas con las que el propio discurso científico, la sociolingüística, se desarrollaba como parte de ese reconocimiento y preocupación por entender la naturaleza social del lenguaje y de la importancia que su estudio podría tener para una mejor explicación de los procesos sociales. La inclusión de términos y

nociones como variabilidad y diversidad lingüística, comunidad y comunicación, interacción, significado, contexto e interpretación son ejemplos reveladores de cómo el instrumental científico de una disciplina encierra en sí mismo la concepción y proyección de su propio objeto de estudio. Con el tiempo esta proyección se ha vuelto cada vez más común y aceptada y ahora no tenemos dudas, no sólo acerca de la naturaleza social de las lenguas, sino del valor que la comprensión de su funcionamiento tiene para otros campos de las ciencias sociales.

Tal vez sea pertinente recordar una distinción importante: por un lado, la explicación y aceptación de la naturaleza histórica y social de la lengua y, por el otro, la importancia social y las implicaciones de esta explicación para el estudio del lenguaje y de los procesos sociales en general. Ambos aspectos están estrechamente vinculados, aunque remiten a esferas distintas de la práctica científica y a problemáticas diferentes en cuanto a los alcances y derivaciones de su intervención social. Es a estos últimos aspectos que quisiera referirme en las siguientes páginas, especialmente en el contexto de las actuales reflexiones sobre la diversidad lingüística y cultural de México.

Entre los distintos referentes posibles sobresalen, a mi modo de ver, seis conjuntos de fenómenos: a) la problemática de la planeación lingüística en el contexto de una multiculturalidad socialmente asimétrica; b) el campo emergente de la educación intercultural; c) el complejo tema de los derechos lingüísticos y culturales; d) el fenómeno de la diversidad lingüística; e) las relaciones entre lenguaje y etnografía; f) el papel de la comunicación en los procesos de reconstitución de las identidades, asociados con los fenómenos de urbanización, desterritorialización y migración. Aun cuando por razones de exposición se traten en forma separada, es obvio que existen implicaciones conceptuales recíprocas entre todos estos fenómenos.

a) Multiculturalidad y planeación lingüística. En cuanto a este fenómeno, los estudios sociolingüísticos han demostrado, desde distintas perspectivas conceptuales, que la conser-

vación y el desarrollo de las lenguas están directamente relacionados con la funcionalidad comunicativa de los idiomas, así como con el estatus social y político que la diversidad idiomática manifiesta en el mercado de la comunicación social (Hamel y Muñoz, 1988; Díaz-Couder, 1996; Moctezuma, 2001, entre muchos otros). En este sentido, los estudios sobre conservación y desplazamiento de las lenguas, los análisis sociolingüísticos de las prácticas comunicativas bilingües en contextos sociales e interétnicos asimétricos pueden seguir demostrando los procesos concretos por medio de los cuales se ejerce la hegemonía lingüística, incluso a pesar de ideologías socialmente más equilibradas y respetuosas de la diversidad. Esta producción científica debe ampliarse y multiplicarse, y necesita traducirse en políticas de intervención social. La acumulación del conocimiento científico debe trascender su propio nicho académico para ser retomada en la implantación de políticas públicas coherentes con la ideología nacional de la diversidad.

b) Educación intercultural. Este problema, de reciente e incipiente conceptualización, es otro ejemplo de cómo la lingüística educativa y la sociolingüística pueden aportar socialmente a la construcción de un modelo educativo socialmente justo y académicamente viable y pertinente. Las investigaciones demuestran, por medio del análisis detallado de las prácticas comunicativas escolares, cómo es que se siguen perpetuando esquemas tradicionales de enseñanza y por medio de qué mecanismos de interacción se continúan ejerciendo formas de exclusión social. En un nivel más general, la investigación sociolingüística de estos procesos puede ayudar a esclarecer cómo es que, a pesar de ciertos avances en el nivel local de la práctica educativa, los procesos sociales globales y las ideologías lingüísticas y sociales actúan en sentido opuesto. Algunos de los planteamientos más sobresalientes y novedosos entre los actuales debates sobre interculturalidad y educación están orientados a destacar el componente *ético* que la educación pudiera tener en la construcción de una sociedad más justa. La multidireccionalidad

en la aceptación de la diferencia cultural y lingüística, así como la construcción de relaciones cada vez más horizontales, se están constituyendo en ejes importantes de la reflexión en torno a la educación en contextos multilingües y de las relaciones interétnicas en general (Muñoz Cruz, 2001). Y también hay que mencionar que la reflexión en torno a los modelos de educación intercultural bilingüe necesita contemplar respuestas viables a las crecientes expectativas de sectores significativos de la población que demandan no sólo una educación bilingüe, sino una preparación que les permita desempeñarse en contextos globalizados, donde el inglés u otras lenguas primermundistas resultan ser más útiles y apremiantes que el español.

Visto de esta manera, la empresa educativa es un ejemplo de la responsabilidad social que la educación institucionalizada tiene en nuestros contextos de desigualdad social y diversidad cultural. Pero este reto tiene un componente adicional que dificulta aún más la comprensión y aceptación de los fenómenos de diversidad lingüística y cultural. Esto es particularmente importante en los contextos latinoamericanos y tercermundistas de nuestros países. ¿Por qué? Porque a diferencia de las diversidades culturales en el primer mundo, como pudieran ser las del ámbito catalán, vasco o gallego, por mencionar sólo algunas, las de nuestros países adolecen de una falta de prestigio que deriva, en parte, del hecho de ser diversidades insertas en contextos nacionales dependientes y subdesarrollados, es decir, diversidades que fueron pensadas y evaluadas en contraposición a modelos de nación que, como bien sabemos, siempre tuvieron dificultades para asignarles un espacio de legitimidad y viabilidad. En otras palabras, a la dificultad más primordial, aunque no necesariamente anterior, que pudiéramos asociar con la aceptación ética de la diferencia se añade otra, de segundo orden y perversamente complementaria, que deriva de la exclusión que se opera a partir de ideologías que funcionan como elementos constitutivos de contextos de desigualdad social y minorización cultural, es decir, una exclusión económica y políticamente motivada (Bartolomé, 1997; Cardoso de Oliveira, 1998).

c) Los derechos lingüísticos y culturales. Éste es otro ámbito en el cual la investigación social del lenguaje ha hecho contribuciones para sugerir la pertinencia social, así como el sustento cognitivo y expresivo, para la defensa y el desarrollo de la diversidad lingüística. La protección de los derechos de expresión lingüística en la lengua materna de los hablantes, los problemas y las limitaciones de la traducibilidad e interpretación en contextos de comunicación intercultural, sobre todo en situaciones de conflictos legales, son el resultado de acumuladas investigaciones que han demostrado las severas implicaciones sociales que derivan de la negación del ejercicio de la diferencia lingüística de los sujetos (De León, Hamel, 1995). El reclamo del carácter colectivo de los derechos lingüísticos y culturales, implícitamente arraigado en los debates sobre planeación y política del lenguaje, así como en las permanentes reflexiones en torno al papel de la educación intercultural en la construcción de contextos de aceptación cultural de la diversidad, constituye en sí mismo un importante discurso reflexivo, una particular modalidad de política lingüística, que se estructura en torno a la interpretación de los conflictos interétnicos sustentada en una concepción del lenguaje como formas prácticas y situadas de control social y ejercicio de poder. También en este campo la investigación sociolingüística ha demostrado el papel decisivo que la comunicación juega en diversas instancias claves de encuentros interculturales (Gumperz, 1982, 1996).

d) Diversidad lingüística. Estos temas nos llevan, a mi modo de ver, a aclarar dos fenómenos muy importantes y vinculados entre sí: el primero es de orden conceptual y el segundo de carácter metodológico. Ambos son particularmente relevantes para el campo de la investigación social y, muy especialmente, para la investigación antropológica en particular. El primer fenómeno tiene que ver con la idea de diversidad y, de manera específica, con la noción de diversidad lingüística. El segundo, al que me referiré en el siguiente inciso, está relacionado con la práctica etnográfica y con el papel del lenguaje en la organización de nuestro conocimiento antropológico.

Las implicaciones de este acercamiento interdisciplinario son invaluables y no han sido reconocidas con plenitud, a pesar de que fueron sugeridas en los inicios de la propia disciplina antropológica, tanto en la corriente británica de la antropología social como en la norteamericana de la antropología cultural (Malinowski, 1973; Boas, 1964; Sapir, 1949).

En cuanto al primer fenómeno, debemos reconocer que cuando en nuestro país pronunciamos los términos de diversidad lingüística, éstos suelen asociarse –con justa razón– con los escenarios del multilingüismo mexicano, particularmente con el de las lenguas indias, así como con la realidad y el discurso referidos a la pluriculturalidad de México. Esto tiene sus antecedentes en la creación y el desarrollo de las políticas públicas implantadas durante buena parte del siglo xx, orientadas al diseño y operación de programas de atención a las sociedades indígenas de México. El ámbito educativo y la institucionalización de la educación indígena son un claro ejemplo de esta asociación entre diversidad lingüística y conjuntos socioculturales. En mi opinión, esta asociación estuvo orientada, paradigmáticamente hablando, por dos hechos fundamentales, uno de carácter sociopolítico y otro de naturaleza epistemológica, que, sin proponérselo, lograron apoyarse de forma complementaria. En el primer caso la necesidad del Estado mexicano de volver viable, en términos de políticas públicas, el fenómeno de la diversidad idiomática del país implicó una visión de las lenguas que privilegió los aspectos de uniformidad lingüística por encima de las diferencias internas y locales. Es decir, el español, el maya, el mixteco o el zapoteco, por mencionar algunos casos, funcionaron como referentes totalizadores de variedades locales o regionales y como categorías genéricas de un sujeto aparentemente homogéneo y cohesionado. Por lo demás, el origen exógeno en la construcción de estos referentes y categorías facilitó, y hasta cierto punto justificó, la utilización de estos conceptos globalizadores. En suma, la noción de diversidad lingüística se identificó con el llamado "mosaico etnolingüístico" de México.

Desde el punto de vista epistemológico, las políticas públicas estuvieron acompañadas por una cierta forma de hacer lin-

güística que, hasta la década de los setenta, estuvo muy marcada por una vertiente descriptivista en el estudio y registro de las lenguas indias del país y por una concepción predominantemente estructuralista de la lengua. Como sabemos, esta perspectiva privilegió los elementos de uniformidad lingüística y restringió los aspectos contextuales y del uso de las lenguas al ámbito del recurso etnográfico para la elicitación de la información estructural de los idiomas. Pero al igual que en otros campos disciplinarios, los vacíos o sesgos teóricos y epistemológicos para nada deben minimizar sus logros y aportaciones al conocimiento científico. Sabemos que buena parte de lo que hoy conocemos sobre las lenguas indias de México se produjo en el marco de esta trayectoria de la lingüística estructural en el sentido más amplio del término.

Sin embargo, ya han transcurrido varios años desde que este paradigma estructuralista fuera el lente predominante para observar, analizar y entender la realidad idiomática del país y el fenómeno de la diversidad lingüística como tal. Actualmente disponemos de acercamientos y perspectivas teóricas que conciben el fenómeno de la diversidad lingüística desde una visión distinta, un cambio que se origina a partir de una transformación sustancial en nuestras formas de concebir el lenguaje. Sin olvidar los conocimientos que la perspectiva estructuralista y la tradición descriptivista han aportado al conocimiento de las lenguas, este nuevo enfoque ha replanteado algunas de las premisas y objetivos tradicionales de la investigación del lenguaje. En lugar de pensar en la lengua abstracta y descontextualizada –tan social que nadie logra compartir–, desde los últimos 20 años, aproximadamente, el interés ha comenzado a centrarse en el estudio del *uso* de esa lengua, cuestión que incluye considerar los aspectos contextuales que intervienen en la producción de la comunicación misma. Es más, desde esta visión la propia idea de contexto se ve transformada porque éste puede estar supeditado a los resultados interactivos de un proceso comunicativo concreto. En otras palabras, y en concordancia nuevamente con las ideas de A. Duranti (1997), en esta perspectiva importa observar y entender el uso de la lengua concebido como

una forma de práctica cultural. Esta manera de ver las cosas se aleja de una definición del lenguaje como reflejo de algún tipo de realidad social, y se funde más con la idea de ser un recurso cultural. Como puede apreciarse, el sujeto y la acción social de éste ahora están en el centro de nuestro interés disciplinario y, en tanto forma (privilegiada) de la práctica social, la comunicación se coloca en el centro de nuestras propias relaciones sociales cotidianas. Esta comunicación se vuelve tan importante que las relaciones sociales, los resultados de nuestros encuentros cotidianos y las identidades que de ellos emergen se constituyen en procesos cambiantes y se expresan como un resultado que, en buena parte, depende de nuestras formas interactivas de comunicación.

Entendido esto, el contenido preciso del fenómeno de la diversidad lingüística no es un hecho que pueda ser anticipado o fijado *a priori* –amén de nuestro obvio referente en torno a la existencia de lenguas y variedades regionales–, sino que surge como resultado de investigaciones empíricas de prácticas comunicativas en redes sociales concretas. Queda claro, entonces, que el punto de partida de nuestros análisis no son las lenguas o variedades, sino las prácticas socio-comunicativas a partir de las cuales será eventualmente posible reconstruir el contenido y las fronteras de la diversidad. El material de trabajo del que disponemos –y al que tenemos acceso– está en la práctica social que, hay que reiterar, se logra constituir gracias a los fenómenos comunicativos. Y dado que estas prácticas se configuran, tanto por su alcance como por su dinámica, de acuerdo con las características de nuestras redes sociales, el problema de la diversidad lingüística se vuelve un fenómeno constitutivo de nuestras formas de organización social. Para terminar este apartado podríamos decir entonces que esta naturaleza constitutiva e inherente de la diversidad del lenguaje está dada por dos razones fundamentales: primero, porque partimos de una concepción del lenguaje que antepone el carácter discursivo de la comunicación social y no los aspectos de uniformidad estructural que, como dijimos, sólo pueden ser reconstruidos como elementos abstractos. Y, como sabemos hoy, este carácter discursivo de la

comunicación presenta un alto grado de variabilidad. Segundo, porque en la medida en que ese carácter discursivo del lenguaje es parte consustancial de nuestras prácticas culturales, y en tanto éstas constituyen la realidad primaria de nuestra vida en sociedad, ciertas categorías sociales tradicionales –llámese grupo, comunidad o sociedad, lengua– no pueden servir como *unidades analíticas* para orientar nuestras investigaciones. Estas categorías tendrán un contenido real sólo después de haber sido reconstruidas a partir de la observación y el análisis de prácticas concretas del lenguaje (Gumperz, 1996). En otras palabras, la diversidad lingüística constituye el estado normal del lenguaje.

e) Lenguaje y etnografía. Este aspecto hace referencia al segundo fenómeno que mencioné al iniciar el apartado anterior y tiene que ver con la práctica etnográfica y el papel del lenguaje en la obtención y organización de nuestro conocimiento antropológico. Como sabemos, este fenómeno es tan amplio como la historia misma de las disciplinas y sería imposible reconstruir ahora este problema. Baste decir que a lo largo de los últimos 20 años la antropología ha producido una abundante literatura en torno a aspectos tan diversos como, por ejemplo, el carácter textual de la cultura, las respuestas de la corriente conocida con el nombre de *writing culture*, los vínculos entre discurso, diálogo e intertextualidad, los aportes de la crítica literaria y del feminismo en la investigación antropológica, entre otros. En términos generales podríamos decir que en toda esta literatura se plantean algunos de los aspectos que resultan ser familiares o coextensivos a la disciplina lingüística: el papel del observador (externo) en la construcción de la realidad etnográfica (recuérdese la distinción entre *émico* y *ético*), la definición y el lugar del sujeto etnográfico en la producción del conocimiento antropológico, el fenómeno de la representatividad en la interpretación etnográfica y el empleo de las categorías locales en la descripción y el análisis de fenómenos sociales. Podríamos decir entonces que el lenguaje no sólo no es ajeno a la producción de nuestro conocimiento etnográfico, sino que está en la raíz misma de la defi-

nición de nuestros problemas de estudio, además de que sigue acompañándonos en todo el proceso de interpretación. Visto así, nuestro entendimiento de los procesos sociales requiere, en cierta forma, de un entendimiento de los procesos comunicativos que, vistos de esta manera, se colocan en la mira de nuestras propias descripciones etnográficas.

Asumimos que la antropología se distingue de otras disciplinas sociales y humanas a partir de su objeto de estudio –la cultura–, pero también sabemos que esta noción no ha tenido un referente uniforme a lo largo de su constitución disciplinaria. Con todo, es sensato afirmar que su objeto general tiene un parentesco (algunos dirían un equivalente) con el fenómeno del significado y la interpretación. Los estudios del lenguaje, por su lado, no sólo no desconocen este fenómeno, sino que han construido su edificio conceptual en términos coincidentes. Nos damos cuenta, así, de que ambas disciplinas comparten premisas fundamentales que, si bien pueden ser revisadas, tienen el potencial de aportar conjuntamente al problema esencial de la construcción del conocimiento, tanto en su carácter orientador de la acción social como en términos de las interpretaciones sucesivas y secundarias del analista.

Este último aspecto está relacionado con la doble utilidad o desdoblamiento del fenómeno del lenguaje frente a los procesos sociales que la tarea etnográfica busca comprender e interpretar. Desde la perspectiva de una lingüística social, el lenguaje entra al menos de dos formas o por dos caminos. Puede ser utilizado como *medio* o *recurso* para el registro etnográfico y puede ser considerado una *práctica comunicativa* de la acción social. El primer caso ha sido la trayectoria más usual y tradicional. El segundo ve al lenguaje como un elemento *dinámico* e *interno* a los procesos que la etnografía desea representar, es decir, como un aspecto constitutivo de dichos procesos. Nos damos cuenta, así, de que la frontera entre la realidad narrable y la narración de la realidad es a veces muy frágil y cuestionable. Cabe advertir que este aspecto no tiene un consenso absoluto de antropólogos y lingüistas, tanto dentro de sus respectivas disciplinas como en sus vínculos interdisciplinarios. Parte de estos desacuerdos

derivan obviamente de la interpretación de estos mismos problemas. Con todo –y creo que en ello radica el valor de estas ideas–, hay reconocer que estos aspectos siguen siendo importantes para el debate antropológico, así como para la epistemología de la investigación social en general.

f) La comunicación en los procesos de reconstitución identitaria. Finalmente quisiera hacer referencia a un fenómeno de más reciente emergencia y que, por lo mismo, todavía manifiesta menos acuerdos conceptuales. Cuatro consideraciones: parto el hecho de que la dimensión comunicativa –el lenguaje en acción– se ha constituido en el referente más interesante y apropiado de los interesados en el lenguaje, llámense lingüistas, etnólogos o antropólogos sociales. También parto del hecho de que la identidad social, y la identidad étnica en particular, resultan ser fenómenos constituidos, cuya significación para los miembros de una colectividad tiene, en buena medida, una concreción comunicativa. Recordemos, asimismo, que los contextos etnográficos tradicionales, como el de comunidad o grupo, no sólo son problemáticos como categorías analíticas, sino que han sido trastocados y reconstituidos por acelerados procesos de urbanización, de migración transregional e internacional y de globalización económica y cultural. Y si aceptamos, finalmente, las ventajas de una perspectiva comunicativa de los procesos sociales, debemos pensar en una teoría social comunicativa que integre las prácticas y los resultados del lenguaje verbal, oral y escrito con las prácticas y los resultados de las nuevas formas de comunicación que, cada vez con mayor rapidez, están siendo utilizados cotidianamente por parte de crecientes contingentes de población indígena en el país. Me refiero, muy especialmente, al uso regional y transnacional de la radio, la televisión, el internet y la informática en general. Este nuevo concepto de comunicación nos obliga a repensar las perspectivas estrictamente lingüísticas del lenguaje, a la vez que nos lleva a diversificar el propio espacio de la tarea etnográfica. En otras palabras, la noción de lo local tiene ahora otro significado y otra relevancia, tanto en el terreno de los procesos de reconstitución de las identi-

dades como en el de la redefinición de nuestros problemas de investigación.

Por último, cabría decir que en tanto nuestros intereses como estudiosos del lenguaje y de la comunicación continúen girando en torno al entendimiento y explicación de los procesos comunicativos y al esclarecimiento del papel que dichos procesos desempeñan en la constitución e interpretación de los fenómenos sociales que nos preocupan, aglutinan, diferencian o separan podremos estar seguros de que la disciplina lingüística seguirá contribuyendo a la comprensión de uno de los aspectos más sobresalientes del debate antropológico y la teoría social contemporáneos.

Referencias

Bartolomé, Miguel A., *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI/ INI, 1997.

Bloomfield, L., *Language*, Nueva York, Henry Holt, 1933.

Boas, Franz, "Linguistics and Ethnology", en D. Hymes (ed.), *Language in Culture & Society*, Nueva York, Evanston, y Londres, Harper & Row, Publishers, 1964.

Cardoso de Oliveira, Roberto "Etnicidad, eticidad y globalización", en M.A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y estados nacionales*, México, Conaculta/INAH, 1998.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1971.

Chomsky, Noam, "Review of B.F. Skinner" Verbal Behavior, en *Language*, núm. 35, 1957, pp. 25-59.

———, *Aspectos de la teoría de la sintaxis*, Madrid, Aguilar, 1965.

Crystal, David, *The Cambridge Encyclopedia of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Díaz-Couder, Ernesto, "Ecología de la lengua zapoteca en la Sierra Norte de Oaxaca", en Héctor Muñoz (coord.), *Es-*

pañol y lenguas indoamericanas: estudios y aplicaciones, México, UAM, 1996.
Duranti, Alessandro, *Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Textbooks in Linguistics), 1997.
Garvin, Paul L. y Yolanda Lastra de Suárez (coords.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, México, IIA-UNAM (Lecturas Universitarias, 20), 1974.
Gumpez, John, *Discourse Strategies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
———, "El significado de la diversidad lingüística y cultural en un contexto posmoderno", en Héctor Muñoz y Pedro Lewin (coords.,), *El significado de la diversidad lingüística y cultural*, México, UAM/INAH, 1996.
Hamel, Rainer E., "Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas", en *Alteridades*, 5 (10) México, UAM, 1995, pp. 11-23.
Hamel, Rainer E. y Héctor Muñoz, "Desplazamiento y resistencia de la lengua otomí: el conflicto lingüístico en las prácticas discursivas y la reflexividad", en Hamel *et al.*, (eds.), *Sociolingüística latinoamericana*, México, UNAM, 1988.
Lyons, John, *Introducción a la lingüística teórica*, Barcelona, Teide, 1971.
Malinowski, Bronislaw, "Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación", en B. Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Ediciones Península, 1973.
Moctezuma Zamarrón, José Luis, *De Pascolas y Venados. Adaptación, cambio y persistencia de las lenguas yaqui y mayo frente al español*, México, Siglo XXI, 2001.
Mounin, George, *Historia de la lingüística. Desde los orígenes al siglo XX*, Madrid, Gredos, (Biblioteca Románica Hispánica), 1974.
Muñoz Cruz, Héctor, "Trayectoria de las políticas educativas en regiones interculturales indígenas de México", en Héctor Muñoz (coord.), *De prácticas y ficciones comunicativas y cognitivas en educación básica*, Oaxaca, Conacyt/UPN, 2001.

Sapir, Edward, *El Lenguaje*, núm. 96, México FCE [1921], 1977.
Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general,* México, Origen/Planeta, 1985.
Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, 1977.

Para saber más

Bloomfield, Leonard (1887-1949), *Language*, publicado originalmente en 1933, versión española, Universidad Nacional de San Marcos, Lima, Perú.

Esta obra transformó el horizonte de la lingüística descriptiva norteamericana durante más de dos décadas. Bloomfield era de la idea de que el acercamiento al lenguaje debía de comenzar por la fonética, para después pasar a la fonología, la morfología, la sintaxis, hasta finalmente llegar a la semántica. El nombre de Bloomfield llegó a identificarse con el estructuralismo norteamericano en lingüística, así como con la perspectiva conductista en el estudio del significado.

Brice Heath, Shirley, *La política del lenguaje en México*, INI (Serie Antropología Social, 13), 1972.

Siendo un texto que examina la historia de la política del lenguaje en nuestro país desde la Conquista hasta el nacionalismo del siglo XX, el libro de Brice es una referencia indispensable para conocer la historia y el desarrollo de las relaciones entre el idioma español y las lenguas indígenas de México.

Duranti, Alessandro, *Antropología lingüística*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 (edición española disponible).

Libro de texto indispensable que aborda la intersección de los fenómenos del lenguaje y la cultura. El lenguaje es visto como un "recurso cultural" y la comunicación como una forma de "práctica cultural". El libro aborda temas como la diversidad lingüística, el papel de la comunicación en la interacción social, la organización y el significado de las estructu-

ras conversacionales, así como el tratamiento de la participación como unidad analítica. En cierta forma el autor busca conjugar, en este texto, las tradiciones teóricas que provienen de la lingüística y la antropología, destacando su carácter interdisciplinario, a la vez que provee a la antropología lingüística de una identidad propia y específica. Entender el lenguaje como una *práctica cultural* implica que la acción de hablar presupone y crea contextos de relevancia para los sujetos.

Gumperz, John J., *Discourse Strategies*, Cambridge, Cambridge University Press (1982).

Por un lado, el autor es identificado con el surgimiento de la etnografía del habla (junto con Hymes) y, por el otro –y de manera personal–, con el desarrollo fundacional de la sociolingüística interaccionista e interpretativa en el estudio del lenguaje. Para Gumperz es importante tomar en consideración el conocimiento lingüístico en su interacción con los factores socioculturales en contextos concretos de interpretación discursiva. Este texto debiería complementarse con la lectura de *Language and Interaction. Discussions with John J. Gumperz*, un texto de edición colectiva (Susan L. Eerdmans, Carlo L. Prevignano y Paul J. Thibault, Benjamins, 2003), que recoge las más recientes aportaciones del autor sobre el papel del lenguaje en la constitución comunicativa de los fenómenos sociales. El fenómeno de la comunicación intercultural ha sido tema central y preocupación constante en el pensamiento teórico de Gumperz.

Hymes, Dell, *Foundations in Sociolinguistics*, Pennsylvania University of Pennsylvania Press, Ph. (1974).

Hymes es cofundador de la "etnografía del habla" (véase su "The Ethnography of Speaking", en *Antrhopology and Human Behavior*, T. Gladwin & W.C. Sturtevant (eds.), Washington, D.C.). En este libro propone que el lenguaje está organizado más allá de sus aspectos gramaticales, incluyendo su carácter constitutivo del comportamiento comunicativo de las comunidades; destaca la importancia de la naturaleza interdisciplinaria en el estudio del lenguaje, así como la relevancia

del habla en la organización comunicativa de la sociedad. El tema de la "organización de la diversidad" en sus aspectos funcionales del uso de las lenguas ha sido central para Hymes.

Labov, William, *Modelos sociolingüísticos*, Madrid, Cátedra, 1983 [1972].

Labov es fundador de la corriente covariacionista de la sociolingüística norteamericana y conocido por sus estudios del cambio y lavariabilidad lingüísticos. Perspectiva analítica que presenta los vínculos entre el lenguaje y la sociedad con base en datos cuantitativos, estableciendo correlaciones entre categorías sociales (clase, etnicidad, género, etc.) y formas de habla. Estableció criterios en torno a la motivación, direccionalidad y frecuencia del cambio lingüístico. La variabilidad en el uso del lenguaje es indicativa de los cambios progresivos en el idioma.

Levinson, Stephen C., *Pragmática*, Teide, Barcelona (1983).

Libro de texto básico que sintetiza los principales temas de la pragmática lingüística, o sea, el análisis del uso del lenguaje o del lenguaje en contexto. Los aspectos del uso de la lengua que se necesitan saber para entender el funcionamiento de los fenómenos sistémicos de la lengua y los significados. Se refiere a comprender el significado de la habilidad de la comunicación natural, es decir, de la manipulación de ciertos principios abstractos que se requieren en la producción e interpretación del lenguaje. La relación entre la utilización de la lengua y la identidad de los sujetos es parte de este campo disciplinario. Fenómenos como la intencionalidad comunicativa de los sujetos, los usos apropiados del lenguaje con relación a esta intencionalidad y las estrategias que los interlocutores requieren para interpretarla son temas de los que se ocupa la pragmática.

Sapir, Edward (1884-1939), *El lenguaje. Una introducción al estudio del habla*, publicado por primera vez en inglés en 1921. Versión española por el Fondo de Cultura Económica, Serie Breviarios, 96, 1977.

Sapir es discípulo y continuador de la antropología cultural y lingüística inaugurada por Franz Boas. Comúnmente se identifica, junto con uno de sus discípulos, Bejamin Lee Whorf (1897-1941), con la llamada hipótesis Sapir-Whorf, según la cual el lenguaje determina nuestra forma de pensar (determinismo lingüístico) o bien que las distinciones codificadas en la lengua son propias y exclusivas de ésta (relativismo lingüístico). Esta hipótesis debe ser reinterpretada a la luz del texto de John Lucy, *Language Diversity and Thought. A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis* (Cambridge University Press, 1992), y el de J. Gumperz & S. Levinson, *Rethinking Linguistic Relativity* (Cambridge University Press [1996]).

Saussure, Ferdinand de (1857-1913), *Curso de lingüística general*, México, Origen/Planeta, 1985.

Saussure es el fundador de la disciplina. Publicado en 1916 a partir del trabajo de síntesis de sus estudiantes, el texto gira en torno a los principios que gobiernan el sistema de la lengua. Constituye un deslinde disciplinario identificado con lo que otros han denominado las "dicotomías saussureanas": diacronía/sincronía, lengua/habla, significado/significante. Su propuesta teórica se define por un acercamiento *sincrónico* (el estado de una lengua en un momento dado), que permite identificar las características de la *lengua*, su carácter *sistémico,* y que recurre a –pero no estudia– los aspectos concretos e individuales del *habla*. Finalmente, *significado* y *significante* refieren a las dos partes de los signos lingüísticos de los que está compuesta una lengua (el significante o la imagen acústica y el significado o concepto). La relación entre ambas partes es arbitraria, al igual que el vínculo entre el signo y el objeto representado. La lectura de Saussure puede enriquecerse con la referencia de la edición crítica preparada por Tulio de Mauro, *Cours de Lingüistique génèrale* (París, Payot, 1978).

Suárez, Jorge A., *Las lenguas indígenas de Mesoamérica*, INI/CIESAS, 1995 (1983).

El texto de Suárez es una referencia básica para quienes estén interesados en tener un panorama global del mosaico lingüístico del área cultural conocida como Mesoamérica. Desde una perspectiva descriptiva y con base en información fonológica, morfológica y sintáctica, el libro presenta un actualizado panorama clasificatorio de las lenguas indias de la región, incorporando y ordenando una gran cantidad de información contenida en fuentes diversas y aisladas.

Weinreich, Uriel, *Languages in Contact*, La Haya, Mouton, 1968 (1953).

Las relaciones entre lenguas en "situaciones de contacto" es un tema cuya comprensión se ha redefinido a partir de la publicación del texto de Weinreich. El libro marca un hito en los estudios del bilingüismo y constituye un verdadero cambio paradigmático en el análisis del "cambio lingüístico", las "interferencias" y de lo que poco tiempo después se reconocería bajo las nociones de "diglosia", "conflicto lingüístico", entre otros aspectos. Para un entendimiento básico de estos temas, después del texto de Weinreich puede sugerirse la lectura de los artículos clásicos de Ferguson sobre "Diglossia", publicado en *Word*, Nº 15, en 1959, y de Fishman sobre "Bilingualism With and Without Diglossia; Diglossia With and Without Bilingualism", incluido en *The Journal of Social Issues*, vol. XXIII, núm. 2, de 1967.

La antropología física: disciplina en expansión

Xabier Lizarraga Cruchaga*

Si todos fuéramos iguales el mundo se petrificaría, si todos fuéramos distintos el mundo se evaporaría. La vida parece necesitar para existir, para subsistir, de un modelo fijo y la posibilidad de crear variantes que desentonan, enriquecen y vivifican.

Juan Gil-Albert, *Breviarium vitae.*

Una inquietud antropológica o, lo que es lo mismo, *una ansiedad del animal humano por conocerse y comprenderse a sí mismo* es, sin duda, una constante a lo largo de la historia; una constante psicoafectiva que deviene en disciplina plural (en el contexto occidental, de tradición tanto grecolatina como judeocristiana), en un principio de corte más bien filosófico y espiritual (mitológico, religioso), y posteriormente, ciñéndose a una mirada inquisitiva y rigurosa y en cierta medida especular, de y hacia *la naturaleza.* La antropología toda, finalmente, cabe pensarla (por lo menos metafóricamente) como un espejo en el que nos vemos a nosotros mismos para encontrar respuestas a múltiples preguntas en relación a *qué* y *quiénes somos*, *cómo somos.* Es por ello que esa inquietud resul-

* El maestro Xabier Lizarraga es investigador y director de Antropología Física del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ta inherente a la especie y deviene en razón suficiente para el apelativo *sapiens*; asimismo, cabe pensarla como componente crucial para la expansión geográfica y posterior predominio (hegemonía) del primate humano, en la medida en que, como anoté en otro momento y lugar:

> Al conocerse a sí mismo, en mayor medida de lo que llegan a conocerse otros animales, el *Homo sapiens* consigue sacar provecho de sus características físicas y de sus capacidades de acción y reflexión (en todos los sentidos del término), tanto como de sus debilidades y de su reconocida fragilidad.[5]

Es en ese sentido que podemos pensarnos a nosotros mismos no sólo como primates reflexivos, sino autorreflexivos, como todo animal, egocéntricos y autorreferentes, pero además como *primates ensimismados*. Ahora bien, la complejidad que supone este autoconocimiento obliga a una mirada antropológica plural, capaz de reconocer, analizar y explicar la diversidad; una mirada configurada por múltiples ángulos de aproximación y variadas lentes. Uno de esos ángulos lo constituye la antropología física y las lentes, las numerosas líneas de investigación que la van conformando.

Algunos antecedentes remotos de lo que hoy llamamos antropología física los podemos reconocer, por ejemplo, en autores como Herodoto (484-420? a.C.), quien no sólo observó y describió numerosas características físicas distintivas entre los individuos de distintos pueblos (griegos y egipcios, por ejemplo), sino que intentó explicarlas como relacionadas con (o producidas por) la acción de las diferencias del medio ambiente (clima, por ejemplo) sobre la biología; lo que hoy llamamos *influencia medioambiental*. No obstante, el nacimiento más formal de la antropología física podríamos ubicarlo en el siglo XVIII, a partir de la tradición de los filósofos naturalistas, y su consolidación como disciplina, por lo menos en términos

[5] Lizarraga, "Antropología del comportamiento o El espejo móvil", en S. López A., C. Serrano S. y L. Márquez M. (eds.), *La antropología física en México. Estudios sobre la población antigua y contemporánea*, México, IIA/UNAM, 1996, p. 374.

institucionales, más concretamente en el siglo XIX, en el año de 1859, con la fundación, por Paul Broca (1824-1880), de la Sociedad Antropológica de París que coincide con la publicación de *El origen de las especies* de Charles Darwin (1809-1882).[6] La antropometría (hoy tenida por una técnica) de Broca y la antropología criminal (una noción) de Cesare Lombroso (1835-1909) se apoyaban firmemente en la ya para entonces larga tradición del materialismo reduccionista de las ideas de René Descartes (1596-1650), en relación con la *bête machine*, y de Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751), respecto al *homme machine*.

En virtud de todo ello, la antropología física, por lo menos en sus orígenes académicos, es una disciplina que está en deuda con la noción de *mecanismo* y estrechamente vinculada a una mirada biológica que ofrece la idea de *un devenir hacia "el progreso"*; por lo que no es de extrañar que, en principio, el pensamiento y el hacer antropofísicos se aferren a aquellas técnicas que permiten una medición detallada de los cuerpos y las estructuras y los rasgos somáticos, al tiempo que se preocupe y ocupe de hacer una rigurosa descripción de las formas, las proporciones, las funciones y los procesos fisiológicos. De hecho, podríamos decir que como disciplina nace de (y con) una obsesión por la métrica anatómica y por la evaluación de las particularidades grupales de la especie *Homo sapiens*, concentrando su atención en el estudio de las semejanzas y las diferencias inter e intraespecíficas. Todo lo cual, en un primer momento, permite pensar (más que en términos de *mismidad* y de *otredad*) en virtud y en función de ideas como *inferioridad* y *superioridad*, *atavismos* y *desarrollos*, *temperamentos* e *inteligencia*; características todas ellas que se pensaban (suponían) manifiestas y reflejadas en la fisonomía, en el tamaño del cerebro, en la raza, los sexos y las clases sociales, a través de las proporciones anatómicas y posibilidades de expresión:

[6] Véase E. Serrano C. y X. Lizarraga, "Antropología física: (bio)ética y población. Reflexiones para un análisis epistemológico de la práctica científica, la responsabilidad y el compromiso", en *Estudios de Antropología Biológica*, núm. IX, México, IIA/UNAM/INAH/AMAB, 1999.

> [...] a razas menos desarrolladas debían corresponder cerebros más pequeños y por tanto menos desarrollados, así como las mujeres debían ser menos inteligentes que los hombres en función de sus cráneos más pequeños, y las clases más bajas en la escala social debían tener frentes menos abombadas, más inclinadas, por un menor desarrollo de los lóbulos frontales, y en consecuencia menor capacidad de abstracción y asociación.[7]

Ideas de tinte maniqueo y causalista que, poco a poco, inciden y llegan a regir las maneras de entender y explicar la realidad, por lo que incluso impregnan a mucha de la literatura del siglo XIX. Claros ejemplos de esto último son posibles de constatar en no pocas de las obras de Charles Dickens (1812-1870), Émile Zola (quien además de escritor era naturalista) (1840-1902) o Mary Anne Evans (más conocida como George Eliot) (1819-1880). En este sentido, Richard Lewontin apunta:

> Las "novelas experimentales" de Zola, como él las llamaba, fueron el resultado de avances registrados en la antropología física como disciplina científica y materialista...[8]

Desde esos primeros tiempos, la antropología física se construye en torno al estudio de la especie humana en términos de su *politipia* y *polimorfia* o, lo que es lo mismo, de la posibilidad de clasificar a los grupos humanos en distintos *tipos* (por ejemplo, "las razas") y, en estos, reconocer en los individuos múltiples variaciones, diversidad. Sin embargo, a lo largo de siglo y medio la antropología física ha ido expandiendo sus miras y alcances, sus intereses y posibilidades de investigación y análisis, ofreciendo otras miradas y *otra imagen de nosotros mismos*. En sus inicios centrada en una descripción biológica detallada, minuciosa, pero con el tiempo y los avances, tanto tecnológicos como teóricos, la mirada antropofísica consigue superar algunos de sus dogmas primigenios y madu-

[7] R. Lewontin, *El sueño del genoma humano y otras ilusiones*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 25.
[8] *Ibidem*, p. 24.

rar e interesarse también por aspectos no sólo cuantitativos sino cualitativos e ir más allá de la descripción y la explicación unilineal, causal, ampliando sus horizontes hasta tal punto de que, hoy por hoy, en muchos casos podemos pensar que, sin abandonar sus preguntas e inquietudes primeras, además cumple una importante función transdisciplinaria, a modo de bisagra entre las llamadas *ciencias naturales* y *ciencias sociales*. Ofrece un ángulo de aproximación al complejo fenómeno humano, que conjuga lo biológico y lo psicológico con lo social y lo cultural... *ciencia a caballo entre biología y sociedad*, dicen algunos.

En México la concepción y constitución de una antropología integral y plural (por lo menos a nivel discursivo), que abarca los diversos aspectos sociales, culturales y biológicos, ha permitido un intercambio y una relación más o menos permanente y estrecha con el resto de *las antropologías*: la arqueología, la antropología social, la etnología, la etnohistoria y la lingüística, diversificando en gran medida el hacer del antropólogo físico y estableciendo una distinción entre nuestra disciplina y otras perspectivas académicas, como la biología humana (que única o prioritariamente atiende y se compromete con los aspectos biológicos del animal humano).[9] En otras palabras, aunque el hacer de los antropólogos físicos coincide ampliamente con otras (si no todas) disciplinas biológicas, tanto en numerosos intereses y objetivos como en algunas metodologías y técnicas de estudio, también se ha visto en la necesidad de atender y vincular cada vez más los procesos de carácter biológico con los psíquicos y mentales, y siempre en relación con los devenires sociales y culturales. Ello con el fin de generar un conocimiento que nos permita aprehender y comprender al animal humano (y, por ende, a los grupos y los pueblos) en términos de la complejidad que supone ser un

[9] Véase J. Comas y B. Méndez, *Antropología física y/o biología humana*, México, UNAM, 1967; X. Lizarraga C., "La antropología física y sus circuitos", en *Estudios de Antropología Biológica*, núm. IX, México IIA-UNAM/INAH/AMAB, 1999.

sujeto social o, en palabras de Aristóteles (384-322 a.C.), que acuñara el término *antropología*, un *zoon politikon*.

Ahora bien, por la historia misma de la antropología física en México (tan necesaria y estrechamente vinculada con la excavación y la perspectiva arqueológicas) con relativa frecuencia se tiende a fragmentarla absurdamente en dos campos (más que dos líneas de investigación); dos campos muchas veces encontrados y pocas veces interactuantes, llegándose a hablar incluso de una antropología "*en muerto*" (o *de la población antigua*) –que reúne los intereses y las investigaciones que se realizan a partir de los restos óseos– y de otra "*en vivo*", que atiende los aspectos, fenómenos y procesos observables en sujetos y poblaciones actuales.[10] Y hasta fechas relativamente recientes poco se ha trabajado en el plano teórico, en una discusión crítica (epistemológica) del hacer antropofísico y en la proposición de lineamientos y marcos teórico-metodológicos que impulsen y reactiven no sólo el hacer académico, sino las maneras de pensar y tratar los fenómenos, los procesos, los problemas y las posibles explicaciones de las muy complejas relaciones biología-psicología-entorno (físico, social y cultural).

Se defienda o no tal división (a todas luces más convencional y operativa que real y útil), a lo largo de más de 60 años se ha dado en México una importante expansión y diversificación del hacer antropofísico, ampliando el espectro de fenómenos y procesos (problemáticas) que se estudian, así como en relación con la profundidad de los análisis y las reflexiones. En la actualidad en el campo de la antropología física (no sólo en México) se detallan campos, se generan nuevas líneas de investigación y se precisan los posibles alcances y las muchas aplicaciones de los diversos tipos de estudio que se realizan. Por lo mismo, aunque aún de manera bastante limitada (cuando no tímida), incluso se ha visto estimulada e incrementada la discusión y la reflexión teórica y epistemológica, lo que permite establecer nuevas, plurales y fructífe-

[10] Véase S. López A., C. Serrano S. y L. Márquez M. (eds.), *op. cit.*

ras relaciones con otras muchas disciplinas y ciencias "no antropológicas" (*v.gr.* con la pediatría, la oftalmología, la genética, la psicología, las ciencias forenses, la ecología, la historia, la filosofía y las artes en general, por sólo mencionar algunas). Así, aunque en principio podemos (y debemos) seguir pensándola y definiéndola como *el estudio de la unidad y la variabilidad de la especie* sapiens, *en el tiempo y el espacio*, la antropología física ha conseguido incidir en un pensamiento plural sobre nosotros mismos (como especie y como grupos), que va más allá de establecer diferencias y distancias inter e intraespecíficas, abordando los numerosos procesos que experimentan, por un lado, el animal humano en tanto especie y, por otro, las poblaciones, en tanto grupos y sectores sociales. Entre tales procesos se encuentran, por ejemplo, los de herencia y microevolución, de crecimiento y desarrollo infantil y juvenil, del envejecimiento, de diversidad y variabilidad, abordando el estudio del mestizaje, las migraciones, la constitución física, los problemas de salud, enfermedad y epidemiología, el comportamiento y la conducta, el deporte, etcétera.

Es en ese sentido que la antropología física, hoy por hoy, se abre como amplio abanico sobre un casi ilimitado número de campos y líneas concretas de investigación, tales como:

Raciología. Entendida hoy, más que como el estudio de las razas humana (noción muy discutida en el seno académico), como el estudio de la diversidad biológica de la especie, en términos no sólo de la apariencia (fenotipos), sino también de cualidades bio-ecológicas; ello permite incidir en áreas de planeación y desarrollo de estrategias en relación con la resistencia y vulnerabilidad a la vida en las grandes alturas, enfermedades y otras presiones e influencias del entorno, así como combatir numerosos prejuicios sociales (racismo) y actitudes xenófobas que derivan de ellos.

Auxología o estudio de los procesos y avatares del crecimiento y el desarrollo psico-físico de los individuos, no únicamente en relación con los incrementos de talla y peso, los alcances y las velocidades de los mismos, los funcionamientos y la maduración durante las distintas etapas cronológicas (desde el nacimiento hasta la edad adulta), sino en cómo todo

ello se ve afectado (positiva o negativamente) por y en la relación con el entorno, que supone un contexto psico-socio-cultural (económico, nutricional, sanitario, emocional, etc.). Esto permite, por ejemplo, la elaboración de tablas apropiadas para uso pediátrico.

Paleoantropología, que se refiere al estudio de las diversas tendencias, sentidos y direcciones del proceso evolutivo, así como de las características singulares de los restos fósiles y su ubicación geográfica y temporal en el doble proceso de hominización y humanización primate, en términos bio-ecológicos y comportamentales. A partir de ello es posible llegar a comprender la intrincada red y trama de fenómenos que supone el doble proceso que da singularidad a nuestra especie: *la hominización* (o adquisición de las características definitorias de *Homo*) y *la humanización* (o desarrollo cultural e histórico de la especie y de los grupos en que ésta se diversifica a lo largo del tiempo).

***Ecología antropológica** (o humana)*.Entendida como el estudio de los factores, tanto físicos como socioculturales, que determinan o influyen en los contextos habitables por las poblaciones humanas; lo que supone pensar en términos de los componentes físico-bióticos, biosociales y socioculturales, permeados y mediados por los afectos, las ideologías y las mentalidades que devienen en hegemónicas o de resistencia. Campo importante para la comprensión de los efectos que las acciones humanas producen en el entorno y cómo éste afecta positiva o negativamente al organismo humano y a los grupos, así como para idear y planear estrategias de defensa y conservación ambiental, tanto a nivel del paisaje (incluso urbano) como de la disposición y producción de recursos.

Antropología molecular, que permite el estudio de los fenómenos, a niveles moleculares (bioquímicos), que dan forma y consistencia al organismo y a la especie. Área de investigación que se articula con otras numerosas disciplinas y que, finalmente, abre la posibilidad de comprender a profundidad microscópica nuestra realidad. Por consiguiente, los avances en este campo permiten ampliar, entre otros, nuestros conoci-

mientos sobre evolución de la especie y los complejos procesos y fenómenos de microevolución.

Genética antropológica (humana y de poblaciones). Inseparable en más de un sentido de la anterior, este campo, que se enriquece día a día, supone y permite el estudio de la heredabilidad de numerosos caracteres singulares de los grupos humanos, por lo que permite conocer los fenómenos y procesos de la herencia de rasgos en los diversos grupos humanos y, por tanto, incluso la posible predisposición a enfermedades, según grupos de edad, sexo o etnias. Asimismo, ofrece la oportunidad de rastrear en el tiempo y el espacio algunos linajes y mestizajes, a nivel de poblaciones, o bien coadyuvar a procesos judiciales de muy diversos tipos.

Osteología antropológica. Entendida como el estudio de las estructuras y características óseas humanas, que permite la reconstrucción de restos del pasado, el análisis de los rasgos distintivos de los grupos humanos, de los sexos y las edades; las características óseas de poblaciones antiguas o de individuos, ampliando incluso nuestro conocimiento de algunas costumbres y tradiciones culturales, tales como tipos de enterramiento y deformación craneal intencionada, o bien rastrear e interpretar las huellas dejadas en el hueso por la exposición medioambiental, por tratamiento dado a los cuerpos y a los cadáveres (*tafonomía* y *antropología forense*) o por procesos patológicos (*osteopatología*). En ese sentido, deviene en importante herramienta para otras muchas disciplinas: las ciencias forenses y biomédicas en general, por un lado, y la arqueología y la historia, por otro, por sólo poner unos cuantos ejemplos.

Antropología morfológica y somatología. Estudio plural de las características morfológicas del cuerpo humano, los tipos formales (en el sentido estricto del término) en que se pueden agrupar los individuos (*biotipología*) y los rasgos diferenciales entre ellos. Más que ofreciendo, permitiendo la posibilidad de comprender, por ejemplo, la manera en que tales diferencias devienen en cualidades, positivas, neutras o negativas, para la realización y desempeño en ciertas activi-

dades (*v.gr.* uso y elaboración de herramientas o armas). Este tipo de estudio, por consiguiente, resulta más que imprescindible para otras áreas del conocimiento, en la medida en que no sólo permite elaborar algún tipo de clasificación de los rasgos de los grupos humanos (en conjunción, por ejemplo, con la raciología), sino que resulta coadyuvante en la reconstrucción forense e, incluso, para la discusión, argumentación y definición de cualquier estudio serio en torno a eso que hoy damos en llamar *estudios de género* (o *perspectiva de género*), en la medida en que muchos de los estereotipos y mitos que se generan al respecto responden a la imagen y a las características somáticas (y fisiológicas) de los sexos.

Antropología aplicada y ergonomía o el estudio de la relación cuerpo-espacio, cuerpo-actividad, cuerpo-eficiencia. De ninguna manera desvinculada de los demás campos del hacer antropofísico, éste no sólo se consolida y fortalece, sino que se torna cada día más importante, dado que permite explorar en qué medida afecta o puede mejorarse el diseño y hacer más eficiente el uso de los espacios y las cosas: muebles, herramientas, vehículos, ropa, edificios, etc. Es, por lo mismo, un área de investigación que incide (o debiera incidir) en políticas y estrategias económicas y políticas en relación con los muy diversos problemas habitacionales, laborales, educativos, recreativos, sanitarios y socioculturales en general a que nos enfrentamos todos (individuos y grupos) en el día a día. De hecho, cabría pensar que ninguna solución real a problemas en el vivir cotidiano puede ser ajeno a este tipo de estudio, en la medida en que *el cómo somos*, *el qué hacemos* y *el cómo nos sentimos* dependen en gran medida de la manera en que nos relacionamos con los espacios y los objetos.

Antropología del comportamiento o estudio de las capacidades y posibilidades responsivas y conductuales del ser humano, más que desde una perspectiva de salud-enfermedad (más propia de la psicología y la psiquiatría), desde una comprensión de las capacidades y posibilidades de expresión y acción, tanto de los individuos como tales (en cualquier circunstancia) como de los grupos y de la especie en general, en

términos bio-psico-socio-culturales. Por consiguiente, este campo de estudio permite la interconexión a otros, en la medida en que abre la posibilidad de llegar a estudiar y, a la larga, comprender las dependencias y autonomías de los sujetos y los grupos en relación con los diversos componentes físicos, sociales, culturales y psicoafectivos que conforman y median el entorno. Y en esa medida deviene en herramienta para el análisis, la comprensión y el tratamiento de algunos problemas de tipo social, tales como la agresividad, la territorialidad, la sexualidad y la inquisitividad en sus múltiples y diferentes maneras de expresarse.

Demografía antropológica, que se refiere al estudio de la distribución humana en el espacio, en términos de población y densidad de la misma, distribución y desplazamientos geográficos, comportamiento reproductivo, fertilidad, natalidad, mortalidad, proporcionalidad entre sexos, edades, grupos étnicos, niveles socioeconómicos y socioculturales, etc. Todo ello en relación con las dinámicas y las lógicas de los fenómenos y procesos históricos y políticos, las características culturales (ideológicas y tradicionales), la disponibilidad y el acceso, entre otros, a recursos alimentarios, sanitarios, educativos e instrumentales. En consecuencia, va más allá de la demografía estadística (en el más inmediato y original sentido de lo estatal), por lo que permite no sólo conocer la realidad demográfica en el aquí y el ahora, sino rastrear sus muy diversas dinámicas en el tiempo (*v.gr.* paleodemografía y demografía histórica) y establecer las posibles conexiones entre tales dinámicas, los cambios en el entorno y en el vivir cotidiano de los grupos y las realidades presentes.

Primatología. Por lo general tenida como especialidad del hacer de biólogos, pero de gran importancia para el pensar y el hacer antropológicos, en general, y el antropofísico, en particular. Se enfoca al estudio de la ubicación taxonómica y del parentesco evolutivo del ser humano con el resto de los monos y simios (los primates), desde una perspectiva que conjuga la mirada puramente biológica con perspectivas comportamentales. Es en ese sentido que permite profundizar en el conocimiento del lugar que ocupa (temporal y espacialmente)

el animal humano en el universo primate, así como explorar y ampliar nuestra visión como *parte de una historia evolutiva y ecológica*, en términos de capacidades y posibilidades de comportamiento o, incluso, de nuestra susceptibilidad, posible exposición y respuestas a diversos agentes patógenos y a la manera en que experimentamos el padecimiento y el tratamiento de numerosas enfermedades (históricas o emergentes, ocasionales o endémicas); no tanto por la experimentación (tan discutida y muchas veces reprobada) de medicamentos y terapias, sino por la proximidad y semejanza con nuestros más próximos parientes evolutivos. Asimismo, estos estudios nos permiten explorar y comprender nuestras maneras de relacionarnos entre nosotros mismos y de las formas de organización social que hemos desarrollado durante el proceso de humanización.

La sola enumeración de los diversos campos que hoy por hoy atraviesan y generan la mirada y el hacer antropofísico puede ejemplificar de manera muy sistemástica, sin embargo, el gran abanico de inquietudes que mantienen viva y en desarrollo a una disciplina en constante expansión. Finalmente, todos estos campos (y otros muchos), en la medida en que necesariamente se entrecruzan y entrelazan, tienden a generar múltiples subespecializaciones y líneas de investigación aún más finas o particularizadas, con las oportunidades y los peligros que ello supone, en virtud de posibles aislamientos o facilidades de interacciones enriquecedoras con el resto de las disciplinas antropológicas y con otras áreas del conocimiento y el hacer humano, tales como política, economía, filosofía, historia y las artes en general.

Por sus cualidades, intereses, proyecciones y amplitud de miras hoy es necesario pensar la antropología física, más que como una ciencia a caballo entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, como un hacer transdisciplinario que no mira al animal humano desde un sólo punto, sino que genera una amplitud (necesariamente creciente) de perspectivas mediadas y articuladas a través del hacer y el pensar de toda ciencia o disciplina que roza o atraviesa los múltiples espectros de lo humano.

Se trata de una disciplina que, en el caso de México, se ha visto fortalecida por la posibilidad de formar a sus especialistas –a diferencia de otras partes del mundo–, desde la licenciatura hasta el doctorado, consolidando un cuerpo académico comprometido tanto con el ayer como con el mañana, por medio de una constante renovación de profesionistas.

Para saber más

Bertranpetit, J. y C. Junyent, *Viaje a los orígenes. Una historia biológica de la especie humana*, Barcelona, Península, 2000.
Obra que permite una visión amplia y actualizada sobre la especie humana, su diversidad biológica y lugar en la naturaleza, su posible historia evolutiva y la génesis de las poblaciones actuales.

Buettner-Janusch, John, *Antropología física*, México, Limusa, 1980.
Una especie de obra general que permite conocer algunos de los temas centrales de la disciplina, principalmente en relación con la taxonomía, evolución, genética y primatología.

Comas, Juan, *Manual de antropología física*, México, UNAM, 1966.
Pese a sus años, este libro aún ofrece un útil y amplio panorama sobre la historia de la antropología física y sobre muchas de las áreas que aborda, las técnicas que utiliza y los conocimientos que permite el hacer antropofísico.

Hublin, Jean-Jacques y Anne-Marie Tillier (coords.), *Homo sapiens en busca de sus orígenes*, México, FCE, 1999.
Obra en la que, desde diversas perspectivas antropológicas, se ofrece una amplia visión sobre múltiples hipótesis, teorías, modelos y estrategias que permiten ir conociendo el fenómeno de la emergencia humana, así como el de la pluralidad de sus manifestaciones físicas y expresiones culturales.

Jaén, T., J.L. Fernández Tores y J.A. Pompa y Padilla (coords.), *Antroplogía física. Anuario 1991*, México, INAH, 1992.

Volumen que reúne trabajos de varios investigadores mexicanos en torno a diferentes temas y problemáticas antropofísicas en relación con el deporte, la composición corporal, el salvamento arqueológico, tipos de enterramiento y osteología en general.

Leakey, Richard y Roger Lewin, *La sexta extinción. El futuro de la vida y la humanidad*, Barcelona, Tusquets, 1997.

Un texto que abarca preguntas en torno a los misterios de la vida, el motor de la evolución y el fenómeno de las subsecuentes extinciones hasta el valor de la diversidad biológica, los impactos de la presencia humana en el planeta y las posibles consecuencias a futuro.

Lewin, Roger, *La interpretación de los fósiles*, México, Planeta, 1990.

Libro de fácil y amena lectura que no sólo permite conocer las características de muchos de los fósiles de homínidos y los posibles árboles genealógicos que se proponen, sino también penetrar en el complejo mundo de su búsqueda y en el de las polémicas, alianzas y rencillas que los hallazgos provocan y estimulan.

López Alonso, Sergio, Carlos Serrano Sánchez y Lourdes Márquez Morfín (eds.), *La antropología física. Estudios sobre la población antigua y contemporánea*, México, UNAM, 1996.

Un volumen que reúne a 27 autores y permite conocer diversas líneas de investigación que hoy predominan en la antropología física en México, exponiendo los aportes de sus trabajos, sus puntos de vista y su evaluación sobre el estado actual de la disciplina en nuestro país.

Malvido, E., G. Rereira y V. Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, México, INAH, 1997.

Esta obra reúne a diversos investigadores que abordan tanto las nociones de la muerte como el tratamiento dado a los cuer-

pos, lo que permite comprender algunos de los significados dados a los muertos en el mundo prehispánico.

Ramos Rodríguez, Rosa María, *Crecimiento y proporcionalidad corporal en adolescentes mexicanas*, México, UNAM, 1986.

En este libro la autora presenta definiciones y algunas teorías y metodologías en el estudio del crecimiento y el desarrollo, así como información concreta sobre la variabilidad y los procesos que observara en un periodo de desarrollo de mujeres jóvenes en la ciudad de México.

Tanner, J.M., *El hombre antes del hombre. El crecimiento físico desde la concepción hasta la madurez*, México, Conacyt/FCE, 1986.

Texto que ofrece una visión panorámica de los diversos procesos que tienen lugar durante el crecimiento, abordando los aspectos celulares, endocrinológicos y patológicos, así como las influencias medioambientales y alimentarias.

Arqueología

Mario Pérez Campa*

A Carlos Navarrete y Manuel Gándara, críticos permanentes de la disciplina

Historia de la arqueología

La arqueología tiene como propósito central la reconstrucción de la historia y las características de las sociedades humanas desaparecidas, con base en sus restos materiales. Desde este enfoque la arqueología es tanto una disciplina histórica como antropológica. En tanto que disciplina histórica su objeto central es el conocimiento del pasado del hombre, pero a diferencia de la historia hace un uso limitado de las fuentes escritas, ya que para la mayor parte del pasado de la humanidad dichas fuentes no existen o son muy reducidas. En lo que respecta a su carácter de disciplina antropológica, se ocupa de la reconstrucción total de la cultura humana y sus procesos, ocurridos centralmente en el pasado; por lo tanto, junto con la antropología social o cultural y la antropología física, constituye uno de los componentes principales de la antropología como ciencia que estudia la totalidad humana.

* El maestro Mario Pérez Campa es investigador en la Dirección de Estudios Arqueológicos del Instituto Nacional de Antropología e Historia y, actualmente, subdirector de Investigación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Para esclarecer un tanto los conceptos arriba citados vale la pena citar a Robert J. Braidwood, de la Universidad de Chicago:

> El arqueólogo se interesa por las cosas y por las formas que pueden ser utilizadas para reconstruir los tipos de vida de los pueblos antiguos. Desgraciadamente, la mayoría de los libros de historia centran su atención en los acontecimientos políticos, en la descripción de las guerras y los tratados y en las hazañas de reyes y cardenales. Suelen decir muy poco sobre el modo de vida de una familia sencilla [...] esto se debe a que gran parte de la historia, en su sentido convencional, se sirve de fuentes escritas [...] una historia verdaderamente completa sobre los modos de vida de los pueblos sólo podrá realizarse si se estudia lo que las gentes escribieron de sí mismas, y también de lo que hicieron y crearon. Para llegar al conocimiento de ese largo periodo –que comprende el 99% de toda la historia humana antes de que los hombres aprendieran a escribir– solamente el estudio arqueológico de las cosas que las gentes hicieron y crearon puede conducirnos a una cierta comprensión de su historia.
>
> Ésta es una definición amplia de la arqueología: el estudio de lo que el hombre hizo y creó con el fin de poder comprender globalmente su modo de vida [...] intento sugerir con esto que la arqueología es un medio para comprender las actividades de los seres humanos a través del estudio de lo que ellos mismos han hecho, en vez de tener en cuenta solamente lo que contaban o decían [...].

La arqueología, sin embargo, no tiene un límite preciso de tiempo en su aplicación; lo mismo puede trabajar sobre los restos de una fábrica de los siglos XIX o XX, que sobre la remota historia del poblamiento del continente o incluso más atrás, el criterio central es la decisión del arqueólogo con respecto al interés por cierto lugar o periodo y a su capacidad y la de su disciplina para responder a las interrogantes de dicho momento. Se trata, en mucho, de un problema de autocrítica.

Si bien la arqueología tiene como antecedente más remoto el coleccionismo, del que tenemos evidencias varios siglos antes de Cristo, paulatinamente esta actividad fue transformando su interés del mero coleccionismo con fines artísticos, estéticos, a una búsqueda de ciertas explicaciones sobre el pasado, evidentes ya hacia el año 1400, durante el Renacimiento europeo, periodo en el que surgió una gran

curiosidad intelectual sobre la antigüedad grecorromana, especialmente desde un enfoque de historia del arte. Sin embargo, es sólo hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX cuando la arqueología se estructura como una disciplina científica e inicia un acelerado desarrollo apoyado en conocimientos de otras disciplinas como la geología.

El término en sí ya es usado a principios del siglo XVIII. En 1707 Edward Lhwyd publicó su *Archaeologia Britannica* (Daniel, 41); por su lado, Alexandre Gordon en su *Itinerarium Septentrionale*, publicado en 1726, nos presenta ya una definición del término:

> Teniendo en cuenta que la razón y la sabiduría son las características que diferencian a la humanidad de la parte menos noble del mundo animal, aquellas disciplinas que mejor favorezcan nuestro perfeccionamiento deberán merecernos mayor atención: entre ellas la antigüedad debe ocupar un lugar destacado, en especial la arqueología, que se ocupa de aquellos monumentos, o mejor aún inscripciones, que todavía se conservan [...] (Daniel, 14).

Una de las cuestiones que más colaboraron para la integración de las técnicas y conocimientos de la arqueología moderna fue la discusión entablada en Europa sobre la antigüedad del hombre. El inspector de aduanas francés Jacques Boucher de Perthes, considerado como el padre de la prehistoria europea, publicó en 1841 una serie de hallazgos en las canteras del río Somme que probaban, sin lugar a dudas, la asociación entre artefactos humanos y huesos de animales extinguidos, lo que evidenciaba la existencia del hombre mucho antes del diluvio mencionado por la Biblia.

Pero fue la publicación de *El origen de las especies*, de Charles Darwin, en 1859, seguida en 1871 por *El origen del hombre*, las que sentaron la base para una revolución conceptual encabezada por antropólogos y sociólogos como Lewis Henry Morgan, Edward Burnett Tylor y Herbert Spencer, quienes postularon la posibilidad de que así como las especies –entre ellas la propia humanidad– habían seguido una evolución claramente reconocible, también sería plausible suponer que las sociedades humanas hubieran podido seguir una evo-

lución, la cual podía ser reconocible en comunidades aisladas o en los restos de pueblos lejanos a la tradición clásica.

La arqueología en México

En México el antecedente más antiguo de una excavación con finalidades de recuperación de información histórica es citado por Lorenzo Boturini, quien asevera en pleno siglo XVII que el literato y erudito novohispano don Carlos de Sigüenza y Góngora practicó un túnel en la Pirámide del Sol en 1675, a fin de corroborar que era una obra hecha por los antiguos mexicanos (Schávelzon, 1983: 121-133). Cabe aclarar que las excavaciones posteriores del arqueólogo Manuel Gamio a principios del siglo XX apuntan a que dicho túnel se practicó en la Pirámide de la Luna.

Por su lado la arqueología oficial norteamericana concede el privilegio de haber realizado la primera excavación con fines históricos en América a Thomas Jefferson, quien a finales del siglo XVIII excavó montículos pertenecientes a la cultura de los indios americanos en Virginia, incluyendo en sus descripciones esbozos de estratigrafía y planteando la hipótesis de que sus constructores fueron antepasados de los indígenas de su época (Fagan, 137-138).

El ascenso al trono español de la dinastía de los Borbones, monarcas que se inscriben en el entorno de la Ilustración europea, trae un importante cambio en el estudio del pasado prehispánico. Hacia 1786 Carlos III ordena, al capitán Antonio del Río la exploración de las ruinas de Palenque, en tanto que su sucesor Carlos IV ordena al capitán Guillermo Dupaix la realización de varios recorridos por las ruinas en la Nueva España entre 1805 y 1808, incluyendo una nueva exploración de Palenque; sus instrucciones eran:

> Sacar diseños exactos de los edificios y demás monumentos antiguos que conduzcan a la inteligencia de la historia del país [...] e indagar y descubrir cuanto se encuentre digno de la posteridad, relativo a las antigüedades de estos dominios antes de la conquista, examinando para ello los palacios, pirámides, sepulcros y estatuas

que se puedan hallar convenientes para la ilustración de la historia antigua de este país.

Otro cambio importante es el suscitado a raíz del hallazgo en 1790 de la Piedra del Sol y la Coatlicue en la Plaza Mayor de México; a diferencia de la mala fortuna corrida por hallazgos anteriores, la nueva visión de la Ilustración se impone y, por órdenes del virrey conde de Revillagigedo, el presbítero don Antonio de León y Gama participa en su rescate y publica su estudio en 1792.

El llamado calendario azteca fue colocado en una torre de catedral y la Coatlicue fue enviada a la Real y Pontificia Universidad, donde fue enterrada por decisión de los religiosos de la universidad.

Todos estos cambios de actitud ante el pasado novohispano responden más al afán de conocimiento humanista de la Ilustración que a una intención de hacer arqueología; sin embargo, otro importante antecedente para la aparición de esta disciplina en México es la creación, en esta época, de la Junta de Antigüedades, a cuyo frente va a estar el mismo Guillermo Dupaix, y que a su vez será el origen del Conservatorio de Antigüedades establecido en la Universidad en 1822, transformado posteriormente en Museo Nacional por órdenes de Guadalupe Victoria, primer presidente de México, en 1825.

Durante los primeros 70 años del siglo XIX, en un México convulsionado por sus guerras civiles intestinas y las inversiones extranjeras, la arqueología estuvo a cargo de una estirpe internacional de viajeros y estudiosos entre los que cabe destacar a gente tan disímbola como el conde Frederick de Waldeck, los célebres John Stephens y Frederick Caterwood, Brasseur de Bourbourg y Desirée de Charnay. Con este último se inicia propiamente la arqueología y la conservación científica en México, en la que participan también mexicanos como José María Melgar y Serrano, quien estudió y trató de trasladar al Museo Nacional una cabeza olmeca de Tres Zapotes.

Otro cambio quizá más sutil, pero con implicaciones mucho mayores, se había iniciado con la Independencia; nos re-

ferimos a la conversión de la arqueología en una actividad bajo la tutela –y en épocas recientes casi monopolio– del Estado mexicano.

Desde 1827, año en que se expide una ley que prohíbe la extracción en la República de las antigüedades, pasando por diversos reglamentos como los de 1864 y 1868, que mandan que las antigüedades no sean exploradas por particulares, el Estado mexicano ha expedido continuamente normas que le permiten controlar totalmente el patrimonio prehispánico.

El 8 de octubre de 1885 se nombra al primer inspector de Monumentos de la República, recayendo el nombramiento en el joven Leopoldo Batres, quien a partir de este momento y hasta 1911 será la máxima autoridad y arqueólogo oficial del gobierno porfirista; con él se forjarán muchas de las directrices estatales que hasta la fecha, de una u otra forma, encaminan hacia ciertos objetivos gubernamentales el quehacer de la arqueología nacional.

Leopoldo Batres estudió en Francia en la época en que la arqueología y la antropología se configuraban como ciencia. Era frecuente encontrar al joven Batres inmerso en las discusiones sobre estos temas bajo la tutela de personajes como Topinard y Broca; en general la época en que recibe su formación académica es aquélla en la que la ciencia mexicana y sus representantes mantienen relaciones muy estrechas con las academias científicas europeas.

A su regreso en 1873 Batres estuvo en el ejército en el arma de caballería, donde conoció en 1877 a Porfirio Díaz, quien seguramente lo recordó en 1884, cuando regresó al poder para permanecer ahí por largo tiempo. A partir de su nombramiento como inspector, Leopoldo Batres se caracteriza por su afán de controlar todos los trabajos de arqueología de campo y por enfocar los suyos casi totalmente a la conservación monumental.

Seguramente sus trabajos más conocidos los realizó en Teotihuacan, particularmente la restauración de la Pirámide del Sol con motivo del centenario de la Independencia. Sus obras en restauración y reconstrucción, aun las de enormes proporciones, no son de carácter arbitrario, sino que en todas

ellas vemos la influencia de los tempranos criterios internacionales de conservación.

La Revolución mexicana y la consecuente caída de Porfirio Díaz y el propio Batres trae aparejada una ruptura fundamental con la aparición de una nueva figura paradigmática en la arqueología oficial: Manuel Gamio.

Gamio se inició como alumno del Museo Nacional y después, en 1909, de la flamante Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americana, bajo cuya cobertura habían llegado a México grandes investigadores internacionales como Seler. En 1911 se trasladó a la Universidad de Columbia, donde entró en contacto con Franz Boas, destacado investigador de la corriente culturalista.

A partir de 1913, año en que es designado inspector general de Monumentos, renovó la arqueología mexicana introduciendo la noción de la búsqueda de la cultura como totalidad particular y la necesidad de técnicas básicas como la estratigrafría traída a México por Alfred Tozzer e introducida como método en la Escuela Internacional de Arqueología por Franz Boas, su segundo director; paralelamente abogó por reducir al mínimo la reconstrucción.

Su obra más conocida es el ambicioso estudio publicado bajo el título de *La población del valle de Teotihuacan*, en el que se compendian los trabajos realizados por diversos investigadores de varias disciplinas entre 1914 y 1915 y luego de 1917 a 1922.

Gamio se separa de la arqueología en 1923 y sus trabajos son continuados por el equipo que había formado y a cuya cabeza se encuentra el ingeniero Reygadas Vértiz; la tónica de este equipo es continuar la exploración y consolidación de los grandes centros ceremoniales prehispánicos, concebidos y nombrados así por la creencia de que habían sido lugares de actividades cívico-religiosas sin una ocupación constante ni una población permanente. Esta visión del pasado monumental era necesaria para la identificación del mexicano con sus raíces y para la integración del indígena.

Reygadas consiguió la creación de la Dirección de Arqueología en 1926, convertida en 1929 en Oficina de Monumentos Prehispánicos y en departamento en 1930.

En 1931 asumió su jefatura el arquitecto Ignacio Marquina. Su llegada forma parte del proyecto de oficialización de una nueva corriente en la arqueología mexicana que partir de los treinta establece como actividad principal la reconstrucción monumental, basada en una noción de didáctica y de comprensibilidad de los restos arqueológicos, sustentada también en el discurso oficial de la recuperación de los testimonios del grandioso pasado mexicano.

El trabajo considerado por muchos el que marca la nueva tónica y da entrada a Alfonso Caso como la nueva figura paradigmática de la arqueología oficial son las excavaciones y reconstrucción de Monte Albán, efectuados entre 1931 y 1949.

Sin embargo, Alfonso Caso es una figura polifacética de altos vuelos académicos. Cabe mencionar que es el fundador del Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional Indigenista, la Sociedad Mexicana de Antropología y la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

A su lado trabajaron especialistas de la talla de Ignacio Bernal, Jorge Acosta, Daniel Rubín de la Borbolla, Ponciano Salazar, Hugo Moedano y Carlos Margain, entre otros, quienes habían compartido el escenario con extranjeros como el espléndido grupo del Carnegie Institution of Washington o Krickeberg y Kirkchoff, por citar algunos.

Entre los principios teóricos sustentados por la corriente reconstructivista está la validez de utilizar el dato arqueológico como eje en la toma de decisiones, permitiéndose la reconstrucción masiva a partir de los datos existentes que son extrapolados para todo el monumento; igualmente, en muchos casos se vuelve moda dejar a la vista la época mejor conservada. Esta actividad se sustenta en la visión de que los edificios y, en general, muchas de las características culturales que éstos reflejan son mucho más comprensibles y permiten a los nacionales identificarse con dicho pasado y al extranjero captarlo y valorarlo con mayor profundidad.

Sin embargo, la presencia de las diversas corrientes internacionales y la creación de la ENAH mantuvieron una visión múltiple del quehacer arqueológico, aunque su ejercicio por el

Estado estaba mayormente en los trabajos de conservación monumental.

Un fenómeno que va a tener importantes repercusiones en la antropología mexicana, pero particularmente en la arqueología, es la llegada a México, tras la caída de la República española, de diversos especialistas, entre los que se cuentan arqueólogos formados en la tradición científica europea y en alguna medida también arquitectos, que luego, insertos en el aparato cultural mexicano, van a cuestionar fuertemente las políticas de conservación, preconizando la necesidad de aplicar en México la normatividad y criterios internacionales en esta materia.

Esta corriente, que contó con gente de la talla de Pedro Armillas, Pedro Bosch y José Luis Lorenzo, acabó por entrar en conflicto con la arqueología oficial mexicana, a la que cuestionó por su orientación reconstructivista y su complacencia al servicio del discurso oficial y de intereses como el turismo. El enfrentamiento fue particularmente importante en la ENAH, ámbito tradicional de discusión de la antropología y sus disciplinas y de la que egresaban la casi totalidad de los investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Sin embargo –y a pesar de que hacia 1969 fracasó en Cholula el último de los proyectos monumentalistas de grandes vuelos–, sólo es hasta la llegada al quehacer arqueológico gubernamental, en la década de los setenta, de muchos jóvenes arqueólogos formados por las corrientes críticas como el materialismo o la *new archaeology* norteamericana cuando vamos a ver declinar en gran medida a la arqueología monumental y enriquecerse conceptualmente el trabajo institucional.

Sin duda, en estos cambios es fundamental el papel jugado por la ENAH, institución donde se dirimieron y enriquecieron muchas de estas discusiones teórico-metodológicas, para beneficio de las nuevas generaciones de arqueólogos mexicanos, quienes conocieron las tendencias teóricas y métodos de campo más actuales, de los que ahora muchos de ellos participan.

A partir de estas corrientes renovadoras, tanto en las enseñanzas de la ENAH como en el propio quehacer del INAH, se generó un nuevo tipo de arqueólogo investigador, que sin dejar de participar en la conservación monumental colabora activamente en la formación de un amplio corpus de conocimientos de carácter histórico y cultural que dan una nueva y más totalizante visión del pasado prehispánico, como es el caso de Alberto Ruz Lhuillier o Román Piña Chán, por citar a dos de los más connotados.

Los proyectos arqueológicos con los que el gobierno de México celebró el V Centenario en 1992 son una clara muestra de esta visión plural, reflejada tanto geográficamente por la diversidad de lugares donde se desarrollaron como por la temática que lo mismo involucró la exploración, investigación y conservación a gran escala que la difusión por medio de obras museísticas de criterios novedosos. Los arqueólogos que dirigieron estos trabajos, como Eduardo Matos, Norberto González, Ángel García Cook, Enrique Nalda, Arturo Oliveros, Peter Schmidt, Arnoldo González, Juan Yadeun y Rubén Maldonado, por citar algunos de los más representativos, forman parte de estas nuevas corrientes de la arqueología mexicana.

La arqueología actual: conceptos, métodos y técnicas

Desde el punto de vista de un buen número de especialistas de diversas disciplinas, la arqueología actual no ha alcanzado todavía a desarrollar un cuerpo teórico propio como para ser pensada como una ciencia independiente, y se le sigue considerando como un método de la historia o de la antropología; sin embargo, hay un consenso entre los propios arqueólogos de que está en camino de generarse una serie de teorías de rango medio en el campo de la observación y el análisis de contextos que constituirán en breve un campo específico teórico que sustentará, por un lado, una metodología particular y, por el otro, la validez de la arqueología como una ciencia independiente.

Como consideramos que la citada discusión no es competencia de este artículo, además de que su doble filiación como

disciplina enlazada tanto con antropología como con la historia quedó establecida en la primera parte de este ensayo, pasaremos a hablar de las características de la arqueología actual y de ciertos aspectos particulares de la arqueología mexicana.

Para mayor claridad abordaremos la arqueología a partir de sus métodos específicos, que son observables en las etapas que –para efectos del estudio de una cultura– se cubren normalmente en un proyecto arqueológico y que de manera amplia son:

a) formulación del proyecto;
b) prospección o estudio de campo;
c) excavación;
d) análisis de materiales;
e) difusión del conocimiento.

Para el caso mexicano es particularmente importante considerar los trabajos de conservación que se requiere efectuar después de la excavación de cualquier estructura arquitectónica, a fin de garantizar su conservación y comprensión; este aspecto, aparentemente sólo una consecuencia de la excavación arqueológica, ha sido en muchos casos el objetivo principal de muchos proyectos, que por razones coyunturales de Estado han enfocado sus esfuerzos esencialmente a la restauración monumental, teniendo a la investigación realmente sólo como un complemento.

La conservación como actividad particular la tocaremos al final del apartado de excavación, aunque consideramos que se puede hacer de ella cuando menos una metodología muy importante, e incluso alcanzar un estatus cercano al de una ciencia por derecho propio.

a) Formulación del proyecto

La formulación del proyecto requiere del investigador un conocimiento profundo del marco general de la cultura que pretende estudiar, así como una sólida formación teórica en ciencias sociales; con estas dos herramientas se formula el modelo de

la realidad que se desea validar y se deciden los métodos arqueológicos que suministrarán –a partir de los materiales arqueológicos– el tipo de información que puede probar o modificar el modelo cultural en mente.

Lógicamente, se requiere de un profundo análisis bibliográfico que incluye los informes de investigaciones previas sobre dicho momento y cultura. Este antecedente permite la elección, cuando menos, de la región donde suponemos ocurrió el fenómeno cultural de nuestro interés; elegida la región, área o sitio, se formula un proyecto que cumpla con la normatividad vigente y que, una vez sometido y aprobado por el Consejo de Arqueología en el caso mexicano, nos permite pasar a la siguiente etapa.

b) Prospección

La prospección tiene como antecedente inmediato la revisión bibliográfica del área de estudio y un cuidadoso análisis de la cartografía y fotos aéreas; con estos conocimientos, tanto de las características de la región (orografía, hidrografía, clima, flora, fauna y recursos de posible uso humano) como de su historia cultural, se pueden formular modelos de geografía histórica que precisen la elección del área de estudio y afinen los objetivos particulares de esta primera etapa.

La prospección, conocida también como recorrido de superficie, consiste usualmente en recorrer el área de interés registrando los montículos y asociaciones de material arqueológico, tomando igualmente muestra de estos últimos de acuerdo con técnicas estadísticas, cuyo objeto es evaluar el potencial de una localidad, zona o región con el fin de tener una primera aproximación a la cultura o culturas particulares y las épocas en que ocuparon el territorio, además de su probable relación con el entorno; el recorrido de superficie nos permite recuperar una gran cantidad de información relevante para la decisión de los sitios a excavar.

Igualmente, una prospección bien realizada puede constituir el objetivo de un proyecto en sí misma, ya que puede ser

una fuente de información suficiente para responder a las interrogantes más relevantes de una investigación, en la medida en que nos informa del número y la densidad de localidades en el área de estudio, con lo cual se tiene una primera aproximación al patrón de asentamiento; a su vez, la densidad y el tipo de materiales arqueológicos en superficie nos dan una primera idea del tipo y características de los asentamientos y de las actividades que en ellos se realizaban (domésticas, de producción especializada, ceremoniales, etc.), además del conocimiento básico de la cultura a la que pertenecieron y su temporalidad.

De regreso al laboratorio se captura y analiza la información y los materiales obtenidos y se procede a elegir las localidades más idóneas para confirmar las interpretaciones obtenidas del material de superficie, el cual en general presenta el problema de haber sido perturbado a lo largo de los siglos y no es normalmente representativo ni de todo el contexto ni de las etapas culturales previas que se encuentran a mayor profundidad; por ello, la siguiente etapa de la investigación consiste en excavar los yacimientos tanto para confirmar las primeras inferencias, como para profundizar en ellas.

c) Excavación

La excavación es la técnica por excelencia de la arqueología; se funda en el conocimiento de ciertos principios físicos que postulan que a la destrucción o abandono de un asentamiento ocurren modificaciones producidas por factores como la erosión, la deposición, la reocupación humana o natural por plantas o animales que forman nuevos horizontes o suelos sobre los ocupados con anterioridad; otro principio básico que se sustenta en el anterior es el de la deposición sucesiva, el cual nos dice que normalmente lo más antiguo queda cubierto por lo más reciente, lo que nos da una sucesión cultural y/o natural.

La excavación tiene por objeto registrar la progresión o secuencia en la cual los hechos históricos o fenómenos natu-

rales ocurrieron; para el efecto se inicia trazando una cuadrícula de control y se eligen uno o varios puntos de excavación, se retira la cubierta vegetal y posteriormente se excava bajando, ya sea por capas naturales y culturales o por niveles métricos en caso de requerirlo la homogeneidad del estrato, registrando y dejando en su sitio o retirando los materiales arqueológicos, los cuales son fotografiados y dibujados además de registrados tridimensionalmente, al igual que los estratos o capas culturales y naturales.

Cuando le excavación es de pequeñas dimensiones y tiene como finalidad central conocer la secuencia estratigráfica o localizar algún elemento se le llama pozo, y cuando un pozo se extiende a lo largo de varios cuadros se le llama cala; ambos tipos de excavación se consideran intensivos, ya que en un área reducida aportan información de muy diferente naturaleza y temporalidad.

Cuando en los pozos o trincheras se localiza alguna capa de particular interés para los objetivos del proyecto se debe realizar una excavación extensiva que consiste en seguir horizontalmente el estrato de nuestro interés para dejar a la vista los objetos, estructuras y áreas de actividad de una misma época, observando sus relaciones internas; ésta es indudablemente una técnica que nos permite un conocimiento profundo de los aspectos de cierta cultura.

La técnica de excavación se elige en función de la máxima recuperación de información. Al efecto debemos considerar que, debido a sus métodos particulares, el arqueólogo es el único historiador que arranca las hojas del libro de la historia conforme lo lee, y de la exacta transcripción que haga de lo observado dependerá que alguien más pueda conocer estos hechos.

Para esta recuperación de información actualmente se cuenta con gran cantidad de recursos especializados que van desde la fotografía y el dibujo, análisis de suelos que nos orientan sobre sus características y formación, análisis químicos que nos permiten determinar cierto tipo de actividades humanas hasta el registro exhaustivo por profundidad y posición de todos los materiales obtenidos que nos informan de sus relaciones,

complementados por una gran cantidad de muestras de elementos culturales y naturales para diversos propósitos.

Enunciar todas las minucias que requiere una buena excavación arqueológica, desde la elección de herramientas y personal, los tipos de registro, las medidas de protección del material localizado, los problemas de logística que incluye la elección, registro y control de infinidad de recursos tanto materiales como humanos y financieros, rebasa con mucho la intención de este escrito y sólo es imaginable para aquel que se ha visto involucrado en esta actividad.

Una vez concluida la excavación se procede a la consolidación de los materiales que se dejarán expuestos, tanto para conocimiento del gran público como para testimoniar la procedencia de la información obtenida y permitir estudios posteriores; la reglamentación actual pide que toda estructura arquitectónica que pretenda dejarse expuesta deberá ser consolidada de acuerdo con las técnicas recomendadas por la experiencia de su uso, y el alcance de la intervención se funda en un conocimiento estricto de las características del elemento a intervenir, estando vedado por acuerdo internacional la reconstrucción fundada en hipótesis, permitiéndose como máximo los trabajos denominados de anastilosis, que significa la recomposición o reintegración a su lugar de los materiales cuya procedencia exacta se conoce.

d) Análisis de materiales

El análisis de los materiales arqueológicos tiene como objetivo central la formulación de una clasificación tipológica, que consiste en determinar los rasgos que comparten o diferencian a dichos elementos, partiendo del supuesto lógico de que toda sociedad humana está sujeta en su producción material al momento técnico que vive, a los elementos materiales de que dispone, a la función que quiere satisfacer con el objeto y a su tradición cultural, lo cual nos permite identificar técnicas, materiales y preferencias formales y artísticas, además de la posible función a la que estuvo destinado, y que son caracte-

rísticas de una cultura en un momento histórico dado; este análisis incluso detecta las variaciones al interior de la misma cultura.

Actualmente la arqueología, en todas las etapas de su quehacer, pero particularmente para los análisis de gabinete, requiere del apoyo de múltiples disciplinas que en sus respectivos campos cuentan con herramientas metodológicas y prácticas para apoyar el trabajo del arqueólogo. En esa medida, técnicas tan importantes como el fechamiento por radiocarbono o el análisis de polen son producto del avance de la física atómica o de la microscopía botánica, y son los especialistas en dicho campo los que suman el equipo y los conocimientos idóneos para apoyar a la arqueología.

Los materiales e información obtenidos en campo, si bien son estudiados, como ya señalamos, por diversos especialistas, incluidos los antropólogos físicos, que estudian los restos humanos, los epigrafistas que descifran inscripciones antiguas, etc., sólo adquieren su cabal importancia y se integran como totalidad explicativa bajo la visión del arqueólogo, quien tiene que convertir esa suma de cifras, datos e interpretaciones parciales en una visión totalizante de la cultura bajo estudio; de ahí que la etapa final de todo proyecto arqueológico consista en la producción de conocimientos en forma de monografías o libros temáticos y finalmente en libros de divulgación que ponen esta suma de conocimientos al alcance tanto de especialistas como del público en general.

e) Difusión del conocimiento

El propósito final de la arqueología, como el de todas las ciencias, es la obtención de conocimientos y su posterior aplicación para beneficio de la sociedad; sin duda, la arqueología cumple a cabalidad la primera parte de este enunciado: los museos están pletóricos de objetos que ilustran al visitante sobre la historia antigua y que son producto de las excavaciones arqueológicas; igualmente, ya sea en forma de artículos especializados, libros de divulgación o incluso narraciones de

aventuras, la arqueología ha puesto al alcance de todo tipo de públicos tanto los conocimientos que produce como los métodos y las circunstancias en que se obtienen. Sin embargo, en esto no se diferencia mucho de la historia convencional.

Una vertiente a la cual los especialistas en general no dedican mucho esfuerzo es a la búsqueda de aplicaciones concretas para beneficio de la sociedad actual de los conocimientos del pasado. Más allá de constituir una experiencia histórica de la cual sacar lecciones para el presente, la arqueología por su minuciosidad nos lleva a conocimientos muy amplios y particularmente casuísticos de cómo cada una de las culturas en las diferentes épocas de la humanidad ha observado y se ha apropiado de un entorno particular cuyo conocimiento le permitió en la mayoría de los casos sobrevivir y prosperar, legándonos mucho de lo que ahora poseemos.

Sin embargo, muchas de sus soluciones y conocimientos podrían constituir soluciones y conocimientos para problemas actuales en la medida en que compartimos el entorno y las necesidades básicas de nuestros antepasados. Sus soluciones a la luz del progreso existente en muchas naciones podrían parecernos primitivas; no obstante, la mayoría de la población humana subsiste actualmente en circunstancias parecidas a las de esas culturas. En terrenos como la medicina, la agricultura y la organización social tenemos mucho que aprender de este pasado.

A manera de ejemplo, resulta increíble que los mayas hayan creado en la selva una constelación de maravillosas ciudades y una población del orden de millones contando sólo con herramientas de piedra, y ahora nosotros, con unos pocos cientos de miles, estamos poniendo en peligro la supervivencia total de ese medio ambiente. La arqueología demuestra que desde el preclásico los mayas descubrieron sistemas de agricultura intensiva, uno de los cuales los arqueólogos hemos denominado “campos levantados”; esta técnica permitía aprovechar las zonas pantanosas o de inundación que constituyen casi 30% de la selva, llevándolas a producir hasta tres cosechas anuales sin agotar el suelo, lo que a todas luces constituye una forma de aprovechamiento sustentable con altos niveles

de eficiencia, en un tipo de terreno donde la agricultura actual con técnicas comunes no es posible.

Es importante que los arqueólogos recuperemos la noción de totalidad cultural y pongamos a disposición de la sociedad tanto su historia como los conocimientos producto de su experiencia concreta, viéndonos nuevamente como partícipes y no sólo como narradores de la historia.

Debemos recordar que la arqueología –como vimos con anterioridad– no sólo es una disciplina histórica, sino también antropológica, y en esa medida está comprometida ineludiblemente con el hombre actual, heredero de las culturas antiguas.

Referencias

Braidwood, Robert J., *Archaeologist and what they Do*, Nueva York, Franklin Watts, 1950.

Celoria, Francis, *La arqueología*, Barcelona, Bruguera, 1973.

Daniel, Glyn, *Historia de la arqueología, de los anticuarios*, Madrid, Alianza, 1974.

Fagan M., Brian, *La aventura de la arqueología*, Barcelona, National Geographic Society/Plaza y Janés, 1989.

Navarrete, Carlos, "Temas de pesadilla y realidad en la arqueología mexicana", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XXIV, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1978.

Renfrew, Colin y Paul Bahn, *Arqueología, teorías, métodos y prácticas*, Madrid, Akal, 1993.

Schavelzon, Daniel, *La conservación del patrimonio cultural en América Latina, restauración de edificios prehispánicos en Mesoamérica*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1988.

Para saber más

Barba, Luis, *Radiografía de un sitio arqueológico*, México, UNAM, 1988.

Reseña de las técnicas, los métodos y resultados obtenidos de una experiencia pionera en México, por medio del uso de un laboratorio móvil con el cual se facilita el primero y problemático acercamiento del arqueólogo con los sitios nuevos.

Bate Petersen, Luis Felipe, *El proceso de investigación en arqueología*, Barcelona, Crítica, 1998.

Este tratado constituye una excelente aproximación a la teoría y el método de la arqueología y a sus principales retos, abordados desde su significado como parte de las ciencias sociales, empleando un enfoque materialista.

Bernal, Ignacio, *Historia de la arqueología en México*, México, Porrúa, 1979.

Obra que constituye el único texto, aunque desde un punto de vista de la historia tradicional, sobre los personajes y los hechos de la arqueología mexicana, narrada por uno de sus principales protagonistas; un tanto desactualizada, pero sigue siendo una referencia obligada.

Binford, Lewis R., *En busca del pasado*, Barcelona, Crítica, 1988.

El más importante representante de la nueva arqueología o arqueología posprocesual nos conduce a lo largo de diversas manifestaciones concretas de los materiales arqueológicos para –insistiendo en el valor de la observación sistemática y la inducción– adelantar respuestas a las preguntas centrales al material: "¿qué significa?, ¿cómo era? y ¿por qué ocurrió?"; pregunta esta última que constituye el objetivo central del arqueólogo.

Brothwell, Don y Eric Higgs, *Ciencia en arqueología*, México, FCE, 1980.

Extensa compilación de más de 50 artículos sobre técnicas científicas aplicables a la arqueología; comprende apartados sobre fechamiento, medio ambiente, restos humanos, microscopía y radiografía, objetos arqueológicos, estadísticas y deter-

minación de yacimientos; un poco desactualizado en algunos puntos, pero de gran utilidad.

Gándara, Manuel, *La arqueología oficial mexicana, causas y efectos*, México, INAH, 1992.

Una visión crítica y a todas luces aún actual de la problemática científica de la arqueología mexicana y su maridaje ya obsoleto con el Estado mexicano; una obra de necesaria reflexión.

Gordon Childe, Vere, *Progreso y arqueología*, Buenos Aires, La Pléyade, 1973.

Clásico sobre la arqueología como instrumento para comprender la evolución social a partir del inseparable binomio sociedad-tecnología como motor del progreso; una lectura amena y sugerente.

Litvak King, Jaime, *Todas las piedras tienen dos mil años, una introducción a la arqueología*, México, Trillas, 1986.

Ameno texto donde el autor nos conduce desde los orígenes de la arqueología como coleccionismo, su conversión en ciencia, las técnicas específicas del trabajo arqueológico, los enfoques generales de la explicación arqueológica, la relación de la disciplina con el entorno actual social, las características deseables de un arqueólogo y finalmente creencias que la gente tiene sobre conocimientos pretendidamente arqueológicos que no lo son.

Manzanilla, Linda y Luis Barba, *La arqueología, una visión científica del pasado del hombre*, México, SEP/FCE/Conacyt (Ciencia para Todos, 123), 2001.

Excelente obra de divulgación sobre la arqueología actual que nos conduce por las características de su metodología, desde sus propósitos, las técnicas de identificación y valoración de yacimientos, la excavación y el registro de contextos, el análisis de los materiales y su fechamiento hasta la síntesis que nos permite una visión de las sociedades del pasado.

Matos Moctezuma, Eduardo, *Las piedras negadas: de la Coatlicue al Templo Mayor*, México, Lecturas Mexicanas, Conaculta, 2001.

A partir de personajes que constituyen hitos y momentos estelares de la arqueología mexicana, como don Antonio León y Gama, Alejandro de Humboldt, Leopoldo Batres, Manuel Gamio y Alfonso Caso, el autor nos lleva a revisar el desarrollo de la disciplina hasta llegar a las magnas excavaciones del Proyecto Templo Mayor; un referente obligado cuando se habla de arqueología mexicana.

Piña Chán, Román, *Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino*, México, Departamento de Monumentos Prehispánicos-INAH (Serie Arqueología), 1976.

Uno de los trabajos más cortos y menos difundidos pero más importantes –conceptualmente hablando– de la vasta obra del doctor Piña; hilo conductor sobre la historia prehispánica de Mesoamérica que merece ser leído y retomado.

Renfrew, Colin y Paul Bahn, *Arqueología, teorías, métodos y práctica*, Madrid, Akal, 1992.

Seguramente uno de los mejores y más completos manuales de arqueología. Es un texto obligado en la carrera de arqueología; contiene virtualmente todos los temas de la historia, métodos y técnicas arqueológicos tratados suficientemente; desgraciadamente de difícil localización en México.

Trigger, Bruce G., *Historia del pensamiento arqueológico*, Barcelona, Crítica, 1992.

Extenso estudio de la arqueología, sus protagonistas y las corrientes sociales y científicas que representaron; abarca desde la antigüedad hasta la nueva arqueología y el neomarxismo; posiblemente la mejor historia de la disciplina desde una óptica positivista.

La antropología en su lugar
–con un tiro de 1 000 ejemplares–
se terminó de imprimir en octubre de 2004
en los talleres gráficos del
Instituto Nacional de Antropología e Historia,
ubicados en Av. Tláhuac 3428,
col. Los Reyes Culhuacán, 09800, México, D.F.
En la impresión se utilizó papel cultural de 90 g para
los interiores, y couché de 210 g para los forros.
Producción: Cordinación Nacional
de Difusión / Dirección de Publicaciones.

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos, en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

La antropología en su lugar ofrece a sus lectores una mirada clara e inteligente de las distintas especialidades que conforman a la antropología, en tanto que es la ciencia de la diversidad humana y cultural. La contribución de sus autores radica en que logran en pocas páginas y con lenguaje accesible dar cuenta de la búsqueda de cada una de estas especialidades, a saber: la etnología, la antropología social, la etnohistoria, la lingüística, la antropología física y la arqueología, lo que permite una visión de sus alcances y su potencial, así como de la riqueza de la antropología en su conjunto. Es la vastedad del objeto de estudio de la antropología lo que, de acuerdo con la tradición antropológica mexicana, ha dado pie al desarrollo de sus especialidades como tales. Es cierto, también, que de este desarrollo se ha generado en los últimos años la idea de la individualidad y la consecuente separación de cada una de ellas, como disciplinas independientes, al grado que se ha ido perdiendo la visión integral de la antropología.

Hoy los antropólogos buscan retomar esta visión antropológica integral y mostrar de nueva cuenta la interdependencia y complementariedad de las especialidades. No en balde es frecuente ya la generación de proyectos interdisciplinarios de investigación como camino para llegar a una mejor comprensión de las realidades en estudio.

Con esta obra se abre paso a tal visión, a la par que se coloca a la antropología en el lugar privilegiado que le corresponde en el concierto de las ciencias sociales. De manera particular en México, donde la diversidad cultural es parte fundamental y constituyente de la nación.





CONACULTA • INAH